This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

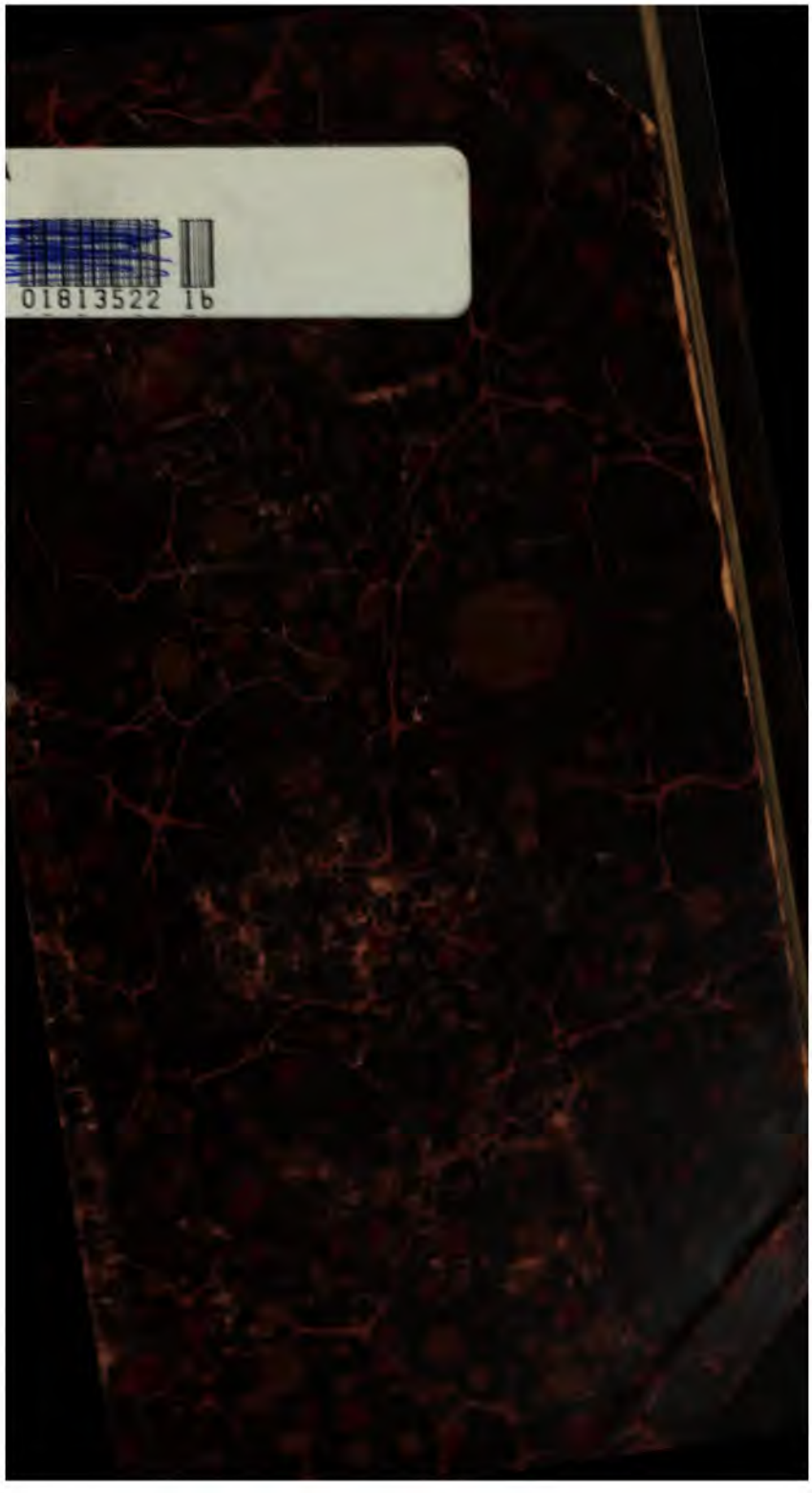
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


01813522 Ib

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817
LIBRARIES

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,

fortgesetzt von

Professor Dr. H. Graetz.

Sechsundzwanzigster Jahrgang.

(Neue Folge, neunter Jahrgang.)

1877.

Krotoschin,

Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

DS
101
.M74
v.26

Abhandlungen.

Das Sendschreiben der Palästinenser an die ägyptisch-jüdäischen Gemeinden wegen der Feier der Tempelweihe.

Im Eingange zum zweiten Makkabäerbuche findet sich eine merkwürdige Pièce (1, 1—36, 2, 1—18), das den Charakter von Sendschreiben hat, Sendschreiben von Judäa oder Jerusalem aus an die Judäer Aegyptens. Diese enthält Historisches theils aus der Zeit der Makkabäerkämpfe und theils retrospektiv aus noch älterer Zeit und auch manche Andeutungen, die anderweitig nicht bekannt sind. Doch diese Punkte sind von geringem Interesse, da sie nicht viel zur Aufhellung geschichtlicher Vorgänge beitragen. Interessant ist diese Pièce lediglich theils wegen der Thatsache selbst, daß die Muttergemeinde mit der alexandrinischen Tochter in Verkehr und brieflicher Verbindung stand oder gestanden haben soll, und theils wegen zweier chronologischen Data, die darin vorkommen und den brieflichen Verkehr chronologisch präcisiren. Diese Data sind nach der seleucidischen Aera bestimmt, und einmal ist dabei die Regierung des Königs Demetrios angegeben. „Als Demetrios regierte im Jahre 169 haben wir Judäer auch geschrieben (1,

7)". Das andere Datum lautet: „Im Jahre 188" (1, 10) Diese Data wären von bedeutender Wichtigkeit, wenn die Echtheit dieser Pièce festgestellt wäre.

Allein diese wird schonungslos angefochten, theils aus dem Inhalte der sendschriftlichen Mittheilungen und theils wegen der Nachbarschaft derselben mit dem zweiten Makkabäerbuche. Dieses Buch, angeblich ein Auszug aus fünf Büchern von einem Jason von Kyrene, enthält so viel Sagenhaftes, so gehäufte Wundergeschichten und so viel Verstöße gegen anderweitig beurkundete geschichtliche Angaben, daß die Kritik einmüthig ihr Verdammungsurtheil darüber ausgesprochen und nur Weniges darin als Geschichtlich anerkannt hat. Der Eingang zu diesem Buche, eben diese sendschriftliche Pièce, ist, weil man sie als integniren Bestandtheil von jenem angesehen hat, in das Verdauungsurtheil hineingezogen worden. Zwar ist es erkannt worden, daß der Eingang nicht zum ganzen Buche gehöre, daß er sich durch seine Stylfärbung davon wesentlich unterscheide, daß er also ein selbstständiges literarisches Produkt bilde und von seiner Nachbarschaft nicht blos losgelöst werden könne, sondern müsse. Diese Scheidung hat schon Hugo Grotius gemacht. Nichts desto weniger hat diese Pièce nach dem Urtheile derer, welche die apokryphische Literatur einer kritischen Untersuchung unterzogen, das Schicksal des zweiten Makkabäerbuches theilen müssen, selbst derer, welche sie als besonderen Bestandtheil behandelten, der nur zufällig mit dem Hauptbuche verbunden sei.

Allein die Unechtheit dieses Einganges ist noch keineswegs über allen Zweifel erwiesen, zumal wenn man ihn, wie gegenwärtig allgemein angenommen wird, als selbstständige Pièce behandelt.

Die Argumente, welche dafür geltend gemacht werden, sind keineswegs so durchschlagend, um ein endgültiges Resultat aufzudrängen. Eine kritische Behandlung desselben dürfte

vielleicht das Gegentheil ergeben. Denn Grimm's ausführlichem Commentar darüber läßt eine strenge kritische Beurtheilung für dieses gar nicht so unwichige Stück noch immer vermissen. Beweis dafür sind die schwankenden Urtheile bezüglich der Grundsprache, in welcher es ursprünglich geschrieben war, und bezüglich des Zusammenhanges oder der Getrenntheit der scheinbar angedeuteten zwei Partien in demselben. Die meisten Ausleger halten das Ganze, d. h. beide Theile, für griechisches Original, Berthold dagegen behauptete, beide seien ursprünglich in hebräischer oder aramäischer Sprache geschrieben gewesen. Schlünkens [1]) meint, nur die ersten neun Verse seien eine griechische Uebersetzung aus einem hebräischen Original, Ewald dagegen gerade umgekehrt: gerade diese verrathen griechisches Original, alles Uebrige dagegen sei Uebersetzung aus dem Hebräischen. Für das Verständniß der Einzelnheiten und besonders des historischen Werthes ist diese Frage gar nicht gleichgültig, und es wäre Sache der Kritik oder des Commentators gewesen, sie endgültig abzuschließen.

Noch mehr tangirt wird das Urtheil über die Historicität von der Schwankung bezüglich der Zusammengehörigkeit oder Getrenntheit der scheinbaren zwei Partien. Es finden sich nämlich darin, wie schon angegeben, zwei Data; das zweite Datum (V. 10): „Im Jahre 188: *ἔτους ἑκατοστοῦ ὀγδοηκοστοῦ καὶ ὀγδόου*", ziehen Einige zu den ersten 9 Versen, die Anderen dagegen trennen es von diesen und verbinden es mit den folgenden VV, alle aber trennen die 54 VV. in zwei ungleiche Hälften, von denen sie die ersten 9 oder 9½ (wenn das Datum in V. 10 mitgerechnet) zur ersten Hälfte und die übrigen zur zweiten ziehen. Sie machen daraus zweierlei Sendschrei-

[1]) Schlünken epistolae quae secundo Maccabb. libro c. I. 1—9 legitur esplicatio, Köln 1844. Dazu eine Programmschrift des Friedr.-Wilhel. Gymnasiums in Köln von 1847 über die folgenden Verse.

ben. Nur Herzfeld (Gesch. d. Volkes Israel II. 444) betrachtete beide Partien als ein einheitliches Ganze; aber er hat diese seine Behauptung so wenig kritisch begründet, daß Grimm und Keil es nicht der Mühe werth hielten, näher darauf einzugehen und sie mit einem ungläubigen Fragezeichen abfertigten. Der letzte Bearbeiter dieser Partie, Wieseler, nimmt eben so wenig Rücksicht darauf und erklärt sich die scheinbare Incongruenz durch eine Interpolation. Er meint: Der historische Bericht in 1, 11—17 sei ein späteres Einschiebsel, das Datum, mit V. 10 sei mit V. 18 und fg. zu verbinden (Studien und Kritik 1875, S. 625). Diese Meinungsdifferenz bezüglich eines literarischen Produktes von so wenigen Versen macht eine erneuerte kritische Untersuchung nicht überflüssig.

Diese Untersuchung soll folgende Punkte behandeln. 1) Textkritik, 2) die Ursprache, 3) die Einheit oder Verschiedenheit der Theile, und endlich 4) das Historische und Sagenhafte in dem Stücke.

Daß der Text nicht unverdorben erhalten ist, ist so auffallend, daß es in Erstaunen setzen muß, wie die Thatsache hat übersehen werden können. V. 1, 3. καρδίᾳ μεγάλῃ καὶ ψυχῇ βουλομένῃ. „Mit großem Herzen Gottes Willen thun" ist gewiß wunderlich und weder griechisch noch hebräisch. Grimm (exeg. Hb. zu den Apokryphen II. III. IV. B. d. Makkabb.) bemerkt dazu: „καρδία μέγαλη, großes Herz, גדל לבב, sonst Bezeichnung des Hochmuths ... hier dagegen im guten Sinne: „hoher Sinn, starker Muth" u. s. w. Allein dieser Passus spiegelt offenbar die hebräische Wendung (I. Chr. 28, 9) wieder: בלב שלם ובנפש חפצה, welche dort übersetzt ist durch: „καρδίᾳ τελείᾳ καὶ ψυχῇ θελούσῃ". Offenbar hatte auch in diesem Sendschreiben ursprünglich τελείᾳ gestanden, und ist in μεγάλῃ corrumpirt worden. Grimm streifte an diese Parallele hart an, ohne sie richtig zu verwerthen. —

V. 1, 7. *Βασιλεύοντος Δημετρίου ἔτους ρξθ ἡμεῖς οἱ Ἰουδαῖοι γεγραφήκαμεν ἡμῖν ἐν τῇ θλίψει καὶ ἐν τῇ ἀκμῇ τῇ ἐπελθούσῃ ἡμῖν.* Um die Schwierigkeit der Conſtruktion zu vertuſchen, nehmen die Ausleger ſeit Hugo Grotius hierbei ein *ἓν δια δυοῖν* an, es ſei darunter zu verſtehen *ἐν ἀκμῇ τῆς θλίψεως*. Und aus dieſem Nothbehelf haben die Ausleger Kapital gemacht, das Stück zu verdächtigen. Keil bemerkt darüber (Einleit. 3 S. 715). „Dieſes Jahr (169) kann doch nicht als die *ἀκμή* der über die Juden gekommenen *θλῖψις* bezeichnet werden, . . . weil die Drangſale bereits unmittelbar nach dem Tode Juda Makkabi's ihre größte Höhe erreicht hatten". Wie aber, wenn *ἀκμή* eine Corruptel wäre, ſo fiele ja dieſer ganze Verdachtsbeweis? Und in der That überſetzen LXX zu Zephania צרה וצוקה *θλῖψις καὶ ἀνάγκη*. Ganz entſchieden lautete hier der Text urſprünglich ebenfalls: *ἐν θλίψει καὶ ἀνάγκῃ*, und aus dem letzten Wort wurde *ἀκμή*. Die ſyriſche Verſion reflektirt auch dieſe L.A.: חק ידיא כתכן לכן בעקרא וכאולצנא. Auch die Vulgata hat der Parallelismus: **in tribulatione et impetu**, alſo auch nicht *ἀκμή*. Dieſes Wort iſt alſo unhaltbar und damit auch einer der Hauptbeweiſe für die Unechtheit.

In demſelben V. iſt der Paſſus: *ἀφ' οὗ ἀπέστη Ἰάσων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ἁγίας γῆς καὶ τῆς βασιλείας καὶ ἐνεπύρισαν τον πυλῶνα κ. τ. λ.*, außerordentlich unverſtändlich. „Seit Jaſon gewichen iſt vom heiligen Lande und dem Reiche, haben ſie die Pforte (oder die Pforten) verbrannt und unſchuldiges Blut vergoſſen und iſt Noth und Drangſal über uns gekommen". Das Entweichen wird auf Jaſons Flucht bezogen (II. Makkab. 4, 26); aber das war doch kein beſonderes Unglück? Und wenn *ἀπέστη* „**abfallen**" bedeuten ſoll, iſt es noch unverſtändlicher. Abfallen vom heiligen Lande und vom Reiche! Endlich, wer ſoll die Pforte verbrannt und unſchuldiges Blut vergoſſen haben? Doch nicht etwa Jaſon und ſeine Leute nach ſeiner Flucht? Aber ein anderes

Subjekt findet sich beim Prädikat nicht. Man muß also von vorne herein annehmen, daß dieser V. corrumpirt ist, und die Annahme wird durch die syrische Version bestätigt, welche von den Ausll. hätte mehr consultirt zu werden verdient, da sie überhaupt einen bessern Text errathen läßt. Sie giebt diesen Passus folgendermaßen wieder: מן דאשתדר איסן ואילך דעמה מן מלכותא (Plur.) לארעא קדישתא ואוקד תרעא. Sie hat also gelesen: *ἀφ' οὗ ἐφέθη Ἰάσων . . . καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν ἀπό τῆς βασιλειάς*. Diese L.A. ist allerdings weniger unverständlich als die vulgäre, befriedigt aber doch nicht vollständig: *ἀπέστη ἀπὸ* bedeutet wohl nichts anderes als „abfallen;" denn sonst hätte *ἐκ* stehen müssen, wenn es „weichen, sich entfernen" bedeuten sollte. Abfallen kann man aber nicht vom heiligen Lande, sondern vom heiligen Bunde: *ἀπὸ τῆς ἁγίας διαθήκης*. Dieses Wort *διαθήκης* erscheint aber corrumpirt in *γῆς*, und vor *τῆς βασλείας* muß ergänzt werden *οἱ*, also *ἀφ' οὗ ἀπέστη Ἰάσων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ἁγίας διαθήκης καὶ οἱ τῆς βασίλειας ἐνεπύρισαν τὸν πυλῶνα (τοὺς πυλῶνας)*. Die Leute vom Reiche, die Leute des Antiochos Epiphanes, haben die Pforten verbrannt und unschuldiges Blut vergossen. Nur dieses ist der einzig richtige Sinn des Verses. Ueberdies ist der Text nicht bloß corrumpirt, sondern auch defekt.

So z. B. 1, 23 b.: *τῶν δε λοιπῶν ἐπιφονούντων ὡς Νεεμίου*. Dieser Schluß mit dem Nomen im Genitiv giebt gar keinen Sinn. Grimm geht stillschweigend über diese Schwierigkeit hinweg. Die Vulgata zieht diesen Schluß zum folgenden Verse: *ἦν δὲ ἡ προσευχὴ*: **Et Nehemiae erat oratio huno habens modum.** Allein dabei kommt weder die Topik des Satzes, noch das voraufgehende *ὡς* zu seinem Rechte. Die syrische Version giebt aber an die Hand, daß hierbei ein Wort ausgefallen ist. Sie übersetzt: ושרכא . . . אמרין הוו רבצלא ונחמיא דלקח. „Die Uebrigen stimmten ein, daß durch Nehemia's

Gebet (das Feuer) angefacht wurde, sich entzündet hat". Man muß also im griechischen Texte ergänzen: *ὡς Νεεμίου προσευχῇ ἀνήφθη (τὸ πύρ).* Dann hat der Passus Hand und Fuß. Das darauf folgende Gebet kann eben so gut von Nehemia, wie von den Priestern gesprochen worden sein. — V. 2, 11. ist jedenfalls lückenhaft. Mose sprach: *διὰ τὸ μὴ βεβρῶσθαι τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας ἀνηλώθη.* Worauf sich das Verbum *ἀνηλώθη* beziehen soll, giebt die Construktion nicht an. Die syrische Version ergänzt dazu „Feuer:" על דלא אתאכל צפירא דחטתא אכלתה נורא. Befriedigend ist diese Uebersetzung auch nicht: denn es bleibt noch immer dunkel, wen oder was hat das Feuer verzehrt. Höchst wahrscheinlich bezieht es sich auf den Tod der beiden Söhne Ahrons, welche fremdes Feuer gebracht haben. Man muß also statt des Sing. den Plur. setzen: *διὰ τὸ . . . ἀνηλώθησαν πυρί.* Sie, die Söhne Ahrons wurden vom Feuer verzehrt. Der V. Leviticus 10, 1, von dem Feuertode der Söhne Ahrons muß also auch in diesem Sendschreiben angeführt gewesen sein, und zwar, um das Thema des Sendschreibens zu belegen, daß das allererste Opfer bei der Einweihung des Altars auf wunderbare Weise verbrannt worden sein müsse. Und weil die Söhne Ahrons das nicht beachtet haben, und fremdes Feuer dabei verwenden wollten, seien sie bestraft — vom Feuer verzehrt worden. Diese Partie ist also entschieden defekt.

Eine Corruptel steckt auch in V. 1, 11. „Aus großen Gefahren von Gott gerettet, danken wir ihm sehr: *ὡς ἂν πρὸς βασιλέα παρατασσόμενοι.* Dieser Schluß giebt gar keinen Sinn. Das Participium mit *ὡς ἂν*? Man sehe die gezwungene Auslegung de Wette's und Grimms zu diesem Verse. Liest man dafür *παρατασσάμενος* im Sing., so giebt es einen guten Sinn, *ὡς* mit dem Paticipium und der Partikel *ἂν*, „als wenn, gleichsam, Gott gegen den König zu Felde gezo-

gen" wäre. Darauf wird erzählt, wie Antiochos Epiphanes auf eine unerwartete Weise von den Priestern der Nania umgebracht worden sei, und die Erzählung schließt (V. 17): „Für Alles sei Gott gepriesen, der die Frevelübenden preisgegeben hat". Dieser Unerwartete sei eine Voranstellung Gottes gewesen, gleichsam als wenn Gott den grimmigen Feind bekämpft hätte. Liest man gar den Aorist ὡς ἄν . . . παρατεταγμένος, so ist jede Schwierigkeit gehoben. — Corrumpirt ist wohl auch V. 1, 3. δῴη ὑμῖν καρδία πᾶσιν. Warum nicht lieber ὑμῖν πᾶσιν? Und überhaupt wozu die Verallgemeinerung? Man muß wohl statt πᾶσιν lesen σοφήν oder Aehnliches, für das hebräische לב חכם oder נבון. — Ein Copistenfehler scheint auch in V. 1, 10 zu stecken. Wer ist der Judas, welcher zuletzt als Begrüßter aufgeführt wird? Juda Makkabi kann es gewiß nicht sein; denn einen solchen Anachronismus würde ein Fälscher gewiß nicht gemacht haben. Den Namen in Johannes zu emendiren (nach Luther) ist zu gewaltsam und auch unrichtig, da das Epitheton „Hoherpriester" dabei nicht fehlen dürfte. Man muß wohl Ἰούδᾳ im Dativ lesen, und es bezieht sich wohl auf den folgenden Namen Ἀριστοβούλῳ. Der judäische König Aristobul hieß hebräisch Juda, also wohl auch der hier genannte Aristobul.

Andere Corrupteln sind aber dadurch zu erklären, daß das Original Hebräisch gewesen und von dem Uebersetzer falsch gelesen oder falsch übersetzt sein muß. V. 1, 35: ὁ βασιλεὺς πολλὰ διάφορα ἐλάμβανε καὶ μετεδίδου? „Der König nahm und schenkte"? Das „nehmen" ist doch wahrlich höchst überflüssig. Wenn noch das Particip stände: λαμβάνων . . . oder λαβὼν μετεδίδου. Es setzt aber eine hebräische Fassung voraus והכלך . . . ונתן כסף רב ל חלק und zwar חלק im Sinne von „austheilen, vertheilen, spenden". Der Vertent las לקח und übersetzte ἐλάμβανε. . . . — V. 1, 20, wird erzählt, wie Nehemias die Priester aussandte, das Feuer zu holen καὶ

διεσάφησαν ἡμῖν, „und sie machten uns bekannt, daß sie nicht Feuer, sondern Wasser gefunden haben". Was soll hier das ἡμῖν, da die Briefschreiber doch eine Geschichte erzählen, die drei hundert Jahre vorher vorgefallen ist? Grimms Nothbehelf, daß die Berichterstatter die Form der Autopsie gebraucht haben, ist doch gar zu absurd. Es ist nur erklärlich, wenn man annimmt, daß der Vertent statt יהודים אלו gelesen hat אלינו. — V. 2, 13: Juda hat das durch den Krieg διαπεπτωκότα gesammelt. Dem Zusammenhange nach kann es nur Schriften bedeuten; aber von solchen das Verbum διαπίπτειν zu gebrauchen, ist doch gar zu auffallend. „Zerstreut werden" kann es im Leben nicht bedeuten, allenfalls „zerfallen" oder „verloren gehen". Würde ein griechisch Schreibender, selbst wenn er nicht zu den besten Stilisten gehörte, nicht lieber διασπαρμένα oder διασκεδασμένα gebraucht haben? Nimmt man aber an, daß im Original zu lesen war נפוצים und der Uebersetzer נפלו gelesen hat, dann kann er aus Verlegenheit das Wort διαπίπτειν gewählt haben. Der Satz könnte im Hebräischen gelautet haben: גם יהודה קבץ כל אשר נפוצים על ידי המלחמה הנוראה עלינו והם אמרו.

Vielleicht beruht das crux interpretum ἡμέραι τῆς σκηνοπηγίας (1, 9, 18) ebenfalls auf einem Fehler im Original. Statt ימי חגת mag der Vertent ימי סגה gelesen haben. Der seltsame Genitiv absolut 1, 23 καταρχομένου Ἰωνάθου, ein Eigenname, der nicht näher bestimmt wird, und von dem bis dahin keine Rede war, beruht wohl ebenfalls auf einer corrumpirten Stelle im hebräischen Original. Der zweite Punkt unserer Untersuchung bezüglich der Ursprache ist damit erledigt. Sämmtliche 54 Verse waren ursprünglich Hebräisch.

Reflektirt das Sendschreiben oder die Sendschreiben einen hebräischen Text, so erscheint die Historicität desselben, wenn auch noch nicht gesichert, so doch wenigstens minder zweifelhaft. Denn daß die Behörden in Jerusalem griechisch geschrieben ha-

ben sollten, und noch dazu halb hebraisirend und halb in gezierten griechischen Constructionen, wäre doch gar zu unwahrscheinlich. Sie können auch nicht eine so vollständige Urkunde des Hebräischen bei den ägyptischen (richtiger alexandrinischen) Judäern und bei dem Ahroniden Aristobul, an den das Schreiben besonders gerichtet ist, vorausgesetzt haben, daß sie mühsam eine griechische Epistel aufgesetzt haben sollten. Denkbarer ist es also, daß die Vertreter Judäa's an die Tochtercolonie in Alexandrien ein Sendschreiben in hebräischem Idiome gerichtet haben. Vereinzelt steht der Fall nicht. In beiden Talmuden wird tradirt, daß Jerusalem ein Schreiben an die alexandrinische Gemeinde gerichtet hat, einen Gesetzeslehrer, welcher zur Zeit der Verfolgung der Pharisäer von Seiten Jannaï Alexanders nach Alexandrien entflohen war, ihr zurückzugeben, d. h. nicht zurückzuhalten. (Richtig in Jerusal. Talmud Chagiga II, p. 74 d: Synh. VI, p. 23 c): והיו בני ירושלים כותבין: מירושלים תחזלה לאלכסנדריא הקטנה: עד מתי אתם יושב ואצלכם ואני ישבת עומה עלי (minder richtig Babl. Sotah p. 47 und Parallele, wo der Name anders angegeben ist und der Inhalt anders lautet).

War die Diktion ursprünglich hebräisch, dann lassen sich die ungefügigen Constructionen leicht mildern und Mißverständnisse beseitigen. Ganz besonders wird die anstößigste Stelle (V. 1, 7—9) leicht faßlich werden. „Als Demetrios regierte im Jahre 169, haben wir Judäer auch geschrieben *ἐν τῇ θλίψει καὶ ἀνάγκῃ* (statt *ἀκμῇ*) . . . *καὶ ἐνεπύρισαν* . . . *καὶ ἐξέχεαν* . . . *καὶ ἐδεήθημεν* . . . *καὶ εἰσηκούσθημεν, καὶ ἐξήψαμεν* . . . Es ist offenbar eine zusammenhängende Construktion: „Wir waren in Noth uud Drangsal, als sie die Pforten verbrannten und unschuldiges Blut vergossen, und wir beteten, wurden erhört, brachten Opfer, zündeten die Leuchter an und setzten die Brode vor". Die ganze Geschichte der Makkabäer, die Drangsale, die darauf folgende Errettung und die Tempel-

weihe, wird in diesen zwei Versen zusammengedrängt erzählt. Aehnlich ist die gedrängte Mittheilung in einem angeblichen Sendschreiben an die Spartaner Makkab. (I, 12, 13 fg.). Man muß also den Passus: ἐν θλίψει καὶ ἀνάγκῃ ebenfalls als Vergangenes ansehen und dazu ergänzen ὡς ἦμην oder es in Gedanken suppliren. Im Hebräischen würde die Construktion lauten: בִּמְלֹךְ דימיטריוס בשנת . . . כתבנו לכם כי בצרה וצוקה אשר עברה עלינו. שנים האלה מעת סר יאסון . . . ואת שערי (ההיכל) שרפו באש . . . ונתפלל אל ה׳ וישמע קולנו ונקרב זבח ומנחה ונדלק את הנרות וכו׳. Die Jerusalemer haben dieses Alles mitgetheilt während der Regierung des Demetrius im Jahre 169, als bereits alle diese Vorfälle der Vergangenheit angehört haben. Es ist also eine irrige Auffassung, daß dieses Sendschreiben in der Höhe der Drangsale, etwa ἐν ἀκμῇ, geschrieben sei. Nein, diese Partie ist geschrieben odrr will geschrieben sein im Vollgefühle der erlangten Freiheit. Warum die Jerusalemer gerade damals den Alexandrinern diese Mittheilung gemacht haben, ist zwar nicht angegeben, aber errathen läßt es sich. Es geschah im Jahre 169 der Seleuciden unter Demetrios. „Im Jahre 170 wurde das Joch der Völker von Israel genommen, und das Volk begann in den Urkunden und Verschreibungen vom ersten Jahre Simons zu schreiben" (Makkab. I. 13, 41 fg.). Das Volk bediente sich also mit dem Beginne des Jahres 170 eine eigene Aera. Aber die Selbstständigkeit begann bereits im Verlaufe des vorhergehenden Jahres, als der König Demetrios II Nikator sie in einer Urkunde anerkannte, die Steuern erließ, Amnestie ertheilte und einen Friedensschluß vereinbarte. (Das. 12, 36 fg.). Das Aufhören der Kronengelder setzt das Megillat Taanit in den Monat Ijar (איתנטילו כלילאי) d. h. Frühjahr, wenn dieses sich auf die Zeit des Demetrios bezieht. Diese Concession kann jedenfalls im Jahre 169 Sel. = 143 gemacht worden

sein. Aber selbst wenn sie ebenfalls dem Jahre 170 angehört, so können doch die Jerusalemer es als 169te gezählt haben. Denn das Sendschreiben enthält die Aufforderung, die Tempelweihe zu feiern (vgl. weiter unten). Da diese im Monat Kislew begangen wurde, so muß die Einladung dazu früher ergangen sein, jedenfalls zwischen October und December. Die Syrer zählten mit dem October den Jahresbeginn 170; für die Judäer dagegen, bei welchen das bürgerliche Jahr mit dem Nissan begann (wie aus Stellen im I. Makkabb. erhellt) galt dasselbe Jahr das ganze Wintersemester hindurch noch als das 169te. Die Jerusalemer konnten also schreiben, daß sie im Jahre 169 Sel. die Freiheit erlangt haben. Dieses Jahr der Befreiung vom Joche galt so sehr als epochemachend, daß ein alexandrinisch-jüdischer Schriftsteller, Eupolemos, es als Abschluß einer chronologischen Berechnung aufstellte. Auch ein anderer Schriftsteller aus Alexandrien, Demetrios, scheint dasselbe Jahr als Abschluß berechnet zu haben.

Es ist nicht zu verkennen, daß die Jerusalemer in der freudigen Aufwallung über diese Errungenschaft, welche die lange Reihe der Kämpfe und Drangsale seit Antiochos Epiphanes' Eingriffen oder seit Jason's Abfall, seit mehr als 30 Jahren, zum Abschluß brachte, daß in diesem Gefühl der Befriedigung die Jerusalemer an die Alexandriner geschrieben haben. Möglich daß in diesem Schreiben noch ein Mehreres enthalten war, was jene früher zu einem gewissen Zwecke mittheilenswerth gehalten haben mögen. Diejenigen, welche dieses Schreiben später ausz üglich citiren wollten, haben aber nur dasjenige daraus mittheilen wollen, was ihnen für ihren gegenwärtigen Zweck dienlich schien.

Wir kommen damit zu dem dritten Punkt, nämlich zur Untersuchung der Frage, ob hier zwei Sendschreiben oder nur ein einziges vorliegen. Nun, die Vertreter der Zweiheit sind mit ihrer Behauptung so sehr in Verlegenheit, daß sie nicht mit Bestimmt-

heit angeben können, ob das zweite Sendschreiben mit dem Anfang eines Verses oder mit der Mitte beginnt. Damit ist aber auch diese Annahme gerichtet. Denn man muß die eng gefugte Construktion entzwei reißen, wenn man zwei verschiedene Sendschreiben daraus machen will. „Als Demetrios regierte, haben wir euch geschrieben . . . und nun, damit ihr die Tage des Monats Chislev begehen möget, schreiben wir euch". Ständen die Worte in dieser Construktion so deutlich, so würde Niemand an der Zusammengehörigkeit der 54 Verse zweifeln. Allerdings fehlt der Eingang zum folgenden Passus: *γράφομεν* oder *ἐγράψαμεν*. Aber liegt die Einleitung nicht in der Construktion? *γεγραφήκαμεν ὑμῖν, . . . καὶ ὕνν ἵνα ἄγητε . . . οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις . . . Ἀριστοβούλῳ . . . χαίρειν.* Diese Construktion läßt ja das Gegensätzliche nicht verkennen. Der mit *καὶ νῦν* (V. 9) beginnende Satz verbindet den vorhergehenden Satz *γεγραφήκαμεν* (V. 7) durchaus zu einem Ganzen. „Unter Demetrios im Jahre 169 haben wir euch geschrieben und jetzt, damit ihr begehen möget . . . im Jahr 188 . . . die in Jerusalem dem Aristobul . . . und denen in Aegypten Heil". Der Nachsatz: „schreiben wir" wäre ja ganz überflüssig, da schon in der Grußformel diese Verbindung liegt. Angedeutet ist doch auch der Nachsatz im V. 18: *δέον ἡγησομεθα διασαφῆναι ἡμῖν* . . . Giebt man zu, wie es Grimm thut, daß V. 1, 9 „damit ihr die Tage begehen möget" mit dem voraufgehenden zusammenhängt, so muß man nothwendiger Weise auch zugeben, daß auch das Folgende dazu gehört, da die Aufforderung, die Chanuka-Feier zu begehen, noch zweimal wiederholt wird (I, 18; II, 16), und das zweite mal eben so wie das erste mal mit der Aufforderung: *ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε.* Reißt man das erste Stück mit dem zweiten Datum davon ab, so ist ja das zweite unmotivirt. Warum sollen denn die ägyptischen Judäer die Feier mibegehen? Es wäre ja nicht einmal

angedeutet, daß die in Jerusalem sie begehen? Der Ausdruck der Feier liegt in ἐξήψαμεν τοὺς λύχνους; denn die Chanuka-Feier bestand nicht bloß nach den talmudischen Angaben, sondern auch nach Josephus in τὰ φῶτα = הנרות הדלקת, Anzünden der Lampen. Folglich bezieht sich die Aufforderung in der zweiten Hälfte nothwendiger Weise auf die Relation in der ersten Hälfte. Das Ganze bildet also unstreitig ein einziges Sendschreiben, welches die Erinnerung einflicht, daß sie, die Schreiber, bereits 17 Jahre früher mit den Adressaten in briefliche Verbindung getreten waren und ihnen von den frühern Leiden und der erfahrenen Errettung Mittheilung gemacht hatten.

Man darf sich nicht an der doppelten Begrüßungsformel V. 1 und V. 10 stoßen und daraus die Annahme zweier Sendschreiben rechtfertigen. Die Erste Τοῖς ἀδελφοῖς χαίρειν kann als bloße Ueberschrift angesehen werden, die Fortsetzung οἱ ἀδελφοὶ . . . εἰρήνην αγαθήν . . . καὶ ἡγαθοποίησει ὑμῖν ὁ θεὸς, will sagen, daß die Formel hier ernstlich gemeint sei. Die zweite Formel giebt genau an, an wen das Schreiben gerichtet ist: an Aristobul ganz besonders, von dem vorausgesetzt wird, daß er den Wunsch, den die Jerusalemer aussprechen, die Feier des Weihefestes in Aegypten heimisch zu machen, zu erfüllen im Stande sein werde [1]). Mit der Erkenntniß der Einheitlichkeit des Stückes als eines Sendschreiben des hohen Rathes in Jerusalem an die angesehenste Persönlichkeit der alexandrinischen Gemeinde tritt der historische Charakter desselben

---

[1]) Wenn die Formel χαίρειν, die auch in dem zugestandenermaßen Hebräisch geschriebenen ersten Makkabb. vorkommt, dem שלום entspricht, so bedeutet das in V. 10 hinzugefügte ὑγιαίνειν = dem hebräischen חיים. LXX übersetzen die Schwurformel חי מרעה etc. mit νὴ τὴν ὑγίειαν. Es kann also originaliter Hebräisch gewesen sein. ἡ γερουσία V. 10 ist Abstraktum für זקני; wie auch LXX dieses Concretum abstrakt wiedergeben.

immer mehr heraus. Doch davon später. Noch müssen die Vorurtheile gegen dasselbe gebannt werden.

War dieses Sendschreiben in hebräischem Style geschrieben, wie wohl nicht mehr bezweifelt werden kann, so darf man nicht manche Ausdrücke urgiren, um etwas, was nicht im Zusammenhange liegt, zu folgern; denn sie gehören nicht dem Originale, sondern der nicht ganz geschickten Uebersetzung an. So die Wörter *ἀπογραφαί* (2, 1) *ἀναγραφαὶ* und *ὑπομνηματισμοί*. Das Erste giebt gar keinen Sinn; denn *ἀπογραφή* bedeute eine Katasterliste und allenfalls eine Abschrift; es ist wahrscheinlich dafür zu lesen *ἀναγραφαί*. Dieses Wort in Verbindung mit dem gezierten *ὑπομνηματισμοί* ist wohl einfach eine Uebersetzung von ספר זכרון oder ספר הזכרות. Wenn es in V. 2, 4 heißt *ἦν δε ἐν τῇ γραφῇ*, so darf man keineswegs mit Grimm das Wort so auffassen, als wenn eine kanonische Schrift, oder mindestens ein Apokryphen darunter zu verstehen wäre, sondern das Wort bezieht sich auf das vorgehende *ἀπογραφή* oder *ἀναγραφή*, wie es die syrische Version richtig wiedergiebt בכתבא הנא: In derselben Schrift oder Gedenkschrift, in welcher erzählt gewesen sein soll, daß Jeremia die nachfolgenden Geschlechter [1]) ermahnt habe, von dem verborgenen Feuer zu nehmen und dem Gesetze treu zu bleiben (2, 1—3), sei auch erzählt gewesen, daß dieser Prophet die Stiftshütte, die Bundeslade und den Räucheraltar verborgen habe. Es war nicht ein irgend wie für heilig gehaltenes Buch, sondern eine Denkschrift. Es ist nun ganz gleichgültig, ob man liest (2, 1) *Εὑρίσκετο δὲ ἐν ταῖς ἀπογρα-*

---

[1]) Sonderbar erklärt Grimm das Wort *μεταγινομένους* (2, 2 fg.): „*μεταγίνεσθαι* in der Bedeutung transferri, deportari, sonst nicht vorkommend". Aber wenn es ohne Analogie ist, wie kann man darauf kommen, daß es überhaupt diese Bedeutung hat? Die syrische Version giebt die richtige Erklärung: ופקד לאילין דמן כתר והלין הוין „diejenigen, welche später sein werden". Hebräisch vielleicht הבאים אחריהם.

φαῖς Ἱερεμίας ὁ προφήτης ὁτι ἐκέλευσε oder ἐν ταῖς ἀπογρ. τοῦ προφήτου Ἱερεμίου, wie einige Codd., der Syrer und die Vulgata haben. Es war jedenfalls eine Denkschrift, die man Jeremia zugeschrieben hat. — Die letzte L.A. empfiehlt sich wegen ihrer Correktheit besser. — Es mag eine solche Schrift circulirt haben und später untergegangen sein. In einer andern Denkschrift, die auf Nehemia zurückgeführt wurde, war erzählt, daß Nehemia, so wie Salomo die Einweihung des Tempels acht Tage begangen habe. Denn nur so ist V. 2, 13 zu verstehen: ἐξηγοῦντο δὲ καὶ ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαιν τὰ αὐτὰ, d. h. dasselbe, was vorangehend erzählt wird, daß Salomo eine achttägige Feier begangen habe, geschah auch unter Nehemia. So übersetzt es richtig die syrische Version: ודנחכיא . . . מתצין הוו דין בכתבא הכנא עבד הוא. Grimm hat diesen wie andere Verse mißverstanden.

(Schluß folgt)

Ezechiel Landau's Gesuch an Maria Thereſia gegen Jonathan Eibeſchütz.

Ein Aktenſtück.

Von mancher Seite iſt mein ſtrenges Urtheil gegen Jonathan Eibeſchütz, ſeinen Charakter, ſeinen Krypto-Sabbatianismus und ſeine Winkelzüge, wenn auch nicht widerlegt, doch mir verübelt worden. Der Nimbus, der ihn, als den ſcharfſinnigſten Talmudiſten, bei ſeinem Leben umgab und ihm Anhänger erwarb, ſchützt ihn noch länger als ein Jahrhundert nach ſeinem Tode. Die Talmudiſten, welche ſeine rabbiniſchen Werke ſtudiren und bewundern, können ſich nicht in dem Gedanken finden, daß er ſittlich unſauber geweſen ſei. Diejenigen, welche ſich an ſeinen geſchmackloſen, aber übertrieben orthodoxen Predigten (ישרת דבש) erbauen, können ſich nicht denken, daß er dem reingeiſtigen Gottesbegriff des Judenthums eine grobſinnliche, ja blödſinnige Incarnation der Gottheit entgegengeſtellt haben kann, daß er ein Anhänger der Irrlehre geweſen ſein ſoll, welche behauptete, daß die Gottheit ſich in dem Meſſias Sabbatai Zevi und ſeinen Nachfolgern Jakob Queribo und Berachja verkörpert habe. Auch ſolche, welche nicht vom Stocktalmudismus befangen ſind, fanden das Verdammungsurtheil gegen Eibeſchütz hart, weil es in letzter Inſtanz nur auf Anſchuldigungen ſeitens ſeiner Feinde, Jakob Embens und Anderer, baſirt ſei, und die Anklagepunkte nur von Parteileidenſchaft eingegeben ſeien. Dieſes Raiſonnement erweiſt ſich als leeres Gerede durch ein Aktenſtück, welches das Verdammungsurtheil gegen Eibeſchütz nach allen Seiten hin beſtätigt, weil es nicht von einem Gegner, ſondern von

einem Freunde ausgesprochen ist, der ihn früher in Schutz genommen hatte. Ezechiel Landau, Oberrabbiner von Prag, eine nicht minder gefeierte talmudische Autorität, brandmarkt ihn ebenso, wie ich es in meiner geschichtlichen Darstellung gethan habe.

Dieses Aktenstück ist eine Eingabe des Ezechiel Landau an die Kaiserin Maria Theresia, dem Gnadengesuch des Jonathan Eibeschütz um Rehabilitation nicht zu willfahren. Es befindet sich gegenwärtig im Archiv der jüdischen Gemeinde von Prag und stammt aus dem Besitze eines Sekretärs Podiebrad, der es aus dem Nachlasse der Erben Landau's erhalten hat. An der Echtheit des Aktenstückes ist nicht zu zweifeln, denn der Gesammtinhalt reflektirt den historischen Hintergrund. Außerdem erkennen noch Viele in Prag, wie mir geschrieben wird, Landau's hebräische Handschrift, wie sie im Aktenstück vorkommt. Es ist mir von der geehrten Verwaltung der Prager Gemeinde in gefälligster Weise zur Benutzung überlassen worden. Ob die Eingabe faktisch an die Kaiserin eingereicht worden ist oder nicht, darüber konnte ich keine Gewißheit erlangen.

Dieses Aktenstück bestätigt zunächst, was Jakob Emden in עדות ביעקב und התאבקות öfter referirt, daß Eibeschütz von Maria Theresia aus allen ihren Erblanden verbannt worden ist, und zwar weil er sich an die Franzosen, welche von Nov. 1741 bis Dec. 1742 unter Broglio und Belleisle Prag besetzt hielten, gerieben hatte und durch deren Schutz nach Metz befördert worden war. Er war, wie es in diesem Aktenstücke heißt, der Majestätsbeleidigung, **reus criminis laesae majestatis**, schuldig befunden. Dieses Verbannungsdekret wollte nun Eibeschütz rückgängig machen und wandte sich deßwegen an die Kaiserin durch Vermittelung des dänischen Gesandten am Wiener Hofe. Landau, welcher Nachricht von diesem Schritte erhalten haben muß, richtete ein Gegengesuch an die Kaiserin, „den Jonas Nathan

Eibeschütz aus inbegriffenen Ursachen mit seinem Gnadengesuch abzuweisen".

Die Gründe, welche Landau geltend macht, sind eben so viel Anklagen gegen ihn. Mehrere Mal beschuldigt er ihn eines „üblen Lebenslaufes". Eine bis jetzt unbekannte Thatsache hebt Landau hervor, daß Eibeschütz wegen seines üblen Lebenslaufes in Metz nicht geduldet wurde, und daß er seine Wahl als Rabbiner der drei Gemeinden, Hamburg-Altona-Wandsbek, nur vermöge „seiner angeborenen List und Witzigkeit" durchgesetzt habe. Als Hauptgrund gegen Eibeschütz' Begnadigung macht Landau geltend, daß er „die falsche Lehre der Pseudmessiasse Sabbatai Zevi und Berachja erneuert hat". Neu ist auch das Factum, welches Landau hervorhebt, daß Eibeschütz nicht bloß von den Rabbinen von Frankfurt a/M. (Josua Falk), von Amsterdam (Arje Leb Heschels), von Metz (Samuel Heilmann) in den großen Bann gethan worden ist, sondern auch „von allen Groß-Rabbinen von Italien". Die Bannsentenzen aller dieser Rabbinen sollten der Eingabe als Belagstücke beigegeben werden. Als persönlichen Grund macht Landau in seinem Gesuch das Moment geltend, daß er mit dem, mit dem großen Bann belegten Supplikanten (Eibeschütz) nicht in einer Stadt werde wohnen" können, und daß in Folge dessen ein fortwährender Streit und eine Unruhe entstehen würde, und in der Judenschaft eine große Uneinigkeit zu befürchten" wäre.

Alle diese Anklagen schleudert der Oberrabbiner von Prag gegen ihn in einem officiellen Gesuche, er, der ihm früher das Wort geredet hatte. Wenn es noch eines Beweises für Eibeschütz' Verworfenheit bedürfte, so liefert ihn dieses Aktenstück.

Es belegt nach allen Seiten die Anklagen Emden's gegen ihn und beweist, daß dieser Gegner sie keineswegs leichtsinnig oder gar wahrheitswidrig aufgeführt hat. Diejenigen, welche sich für diese häßliche Geschichte aus dem vorigen Jahrhundert oder für Eibeschütz interessiren, müssen dieses Aktenstück von hohem Belang finden; es schlägt alle Zweifel nieder. Es lautet:

„Allerdurchlauchtigst' = Großmächtigste Römische Kayßerin, Auch in Germanien, Zu Hungarn und Böheimb Königin Ertz Herzogin Zu Oesterreich.

„Allergnädigste Erb Landes Fürstin und Frau Frau.

„Euer Kayßer Königl. Apostolischen Majestät in tiefester Erniedrigung fußfällig Vorzutragen Veranlasset werde, waß gestallten Bey Euer Majestät der **Jonas Nath** Eybeschitz gewester Rabiener Zu Metz, dermahlen aber als Ober-Rabiener der Stadt Hamburg mittelst **intercession** des Königl. Dänischen Gesannten Bittlich angesuchet, womit Selbter dahin Begnädiget würde in Euer Majestät Erblande des Königreich Böheimb und Zwar der Königl. Stadt Prag daß **Jncolat** wiederumb Zu erhalten, und Von der Prager Judenschaft Ruhiglich angenommen Zu werden.

„Euer Majestät Ersehen und Bey geboogener **Lit: A: B: etc.** mit mehreren, wienach Höchst Dieselbte den **Supplicanten** wegen seinen Ueblen Lebenslaufs, Haubtsächlich aber **ut Lit: Act B:** Daß Selbter Bey Vorigen Turbulenten Kriegs Zeiten mittelst **colludirung** Deren Dazumahl feindlichen Frantzössischen Truppen sich mit denen Selben in der Stille Von hier in die Stadt Metz Verfüget, folgsamb denselben als **Reum Criminis laesae Majestatis** sammbt seinen Weib und Ehelichen Kindern aus Höchst dero Sämmentlichen Erb Ländern Zu verweyßen geruhet haben; da aber Oben Benannten **Supplicanten** wegen seines üblen Lebenslaufs die Judenschaft zu Metz nicht gedulden wolte, als ist Selbter von Dannen in die Stadt Hamburg **migriret**, und durch seine Angeboherne Lüst. und witzigkeit es

dahin gebracht daß Selbter alda für einen Ober-Rabiener ernant worden seye; ungeacht allen dessen ist derselbe um so mehr in seinen üblen Lebenslauf verhärtet geblieben, da er die falsche Lehre der von Sammentlicher in allen Theilen der weldt Befindlichen Judenschaft in großen Bann erklärten falschen Messiae Schabshetzvi und seines Nachfolger Brachiae erneuret, und ausgebreittet, auch mit verschiedentlichen Epicurischen, und wieder alle Religion der gantzen Weldt streittenden principiys das Jüdische Geschlecht erfüllet hat, Ursach wessen dann der offt Berührte Jonas Nath Eybeschitz ut Sigl. ⊙ von denen Ober-Rabienen, alß nembl. aus Franckfurth an Main, auß Ambsterdam, dann von jetzigen Ober-Rabiener auß Metz, in gleichen von allen Ober-Rabienern auß Italien in den Großen Bann erklärt worden ist.

„Und da auß denen Euer Majestät Kurtzangezogenen umbständen, dann in Zurücksiecht deren von Jhro Majestät wieder den Supplicanten gerechtsambst ergangenen und Oben Sub Lit: A: B. etc: Beygelegten Verordnungen, Leicht desgleich Bemelten Supplicanten sein übles und lasterhafftes Leben Höchstgnädigst zu entnehmen ist, als ist auch von ihm, weilen Selbter unangesehen dieser allerhöchst wieder ihm gefällten straff, und verordnungen durch solange Zeit, seinen üblen Lebenslauff nicht geendert, ferners nichts guttes zu anerhoffen, mir aber ebenfalls alls von Euer Majestät der Prager Judenschafft angestellten Ober-Rabiener darauf Bedacht zu seyn Obliegen Thuet, womit durch falsche Lehre das Jüdische Personale Besonders die Jugendt nicht verführet und erfüllet würde; Ambey auch Euer Majestät Hierorths Allergnädigst Zu erwegen Kommet, daß ich als ein Ober-Rabiener vermög unseren Gesätzen mit einen in den Großen Bann erklärten Juden in einer Stadt Zu wohnen nicht vermag, weil ansonsten

den geringsten Juden mit einen dergestallten Verbannten Juden einen umbgang Zu haben, mit ihme zu reden, unter einer straff der **Excommunication** auff das Höchste verbotten ist, Bey welchen umbständen zwieschen mir dann den düchtberührten **Supplicanten** ein forthtaurender streitt, und Unruhe, wie auch unter der sammentlichen Judenschafft eine große Uneinigkeit zu Befürchten, wir auch dadurch unsere Gesätze zu **violiren** Bemüssiget wären, wann Euer Majestät des Unruhigen und Lasterhafften **Supplicanten** seiner Bitt gehör zu geben geruheten, welchen allerunterthänigst vorgestellten, und Hierorths unterwaltenden Umbständen zufolge.

„Verwende An Euer Kayßer Königl. **Apostol: Majestät** mein fußfällige, treu gehorsambste Bitt, Höchstdieselben geruhen auß dero Landes-Mütterlichen Vorsorge für Dero Gesambte Erb Länder, und in Betracht deren von meiner seiths sowohl Euer Majestät als auch der Sammentlichen Prager Judenschafft treu und Eyffrigst geleisteten Diensten, Besonders wegen denen in der Letzten Preußischen Belagerung **Anno** 1757 durch meine der Judenschafft unter einer Straff der **Excommunication** auffgetragenen und wiederholten Befählen (womit Zur wohlfahrt der Prager Stadt, alle denen Juden von da zu mahliger in Prag Befindlichen **Generalität** auffgetragene Dienste Befolget wurden) wie nicht münder auß Beherzigung der Pragerischen Judenschafft, den **Supplicanten Jonas Nath** EyBeschitz mit seiner Bitt und Gnadensgesuch, welche zur Verkürtzung unseres Glaubens, dann der Prager Judenschafft Böst möglichste Einigkeit zu wieder leicht gereichen, dürffte, allergerechtsamst abzuweißen.

„Der mich jener allerhöchsten Entschliessung getröstendt in fußfälligster Erniedrigung ersterbe

„Euer kayßer königl. Apostol. Majestät

„Treu allerunterthänigster

Jechskel Lando obir Rabiner.

"הק' יחזקאל לנרא.

Auf der Rückseite:

„An

„Die Allerdurchlauchtigste Großmächtigste Römische Kayserin, Auch in Germanien Zu Hungarn, und Böheimb Königin, Ertz Hertzogin Zu Oesterreich.

„Allerunterthänigst fußfälliger Bitten den Supplicanten Jonas Nath. EyBeschütz, aus inbegriffenen Ursachen mit seinen gnadensgesuch abzuweißen.

Von mir
Jecheßkl Landau
Jüdischer Ober Rabiener
in Prag".

Der Curialstyl dieses Gesuches verräth einen kaiserlichen Beamten, Notar oder dergleichen, der es in Landau's Auftrag concipirt haben muß. Auch die fehlerhafte Namengebung: Jonas Nath Eibeschitz weist auf einen christlichen Concipienten, welcher den Namen aus dem Munde des Rabbiners nicht verstanden hat. Die lächerliche Orthographie und die noch lächerlichere Stylistik ist auf seine Rechnung zu setzen. Es ist Schade, daß das Datum in diesem Aktenstücke fehlt, und daß nur daraus zu entnehmen ist, daß es nach der Belagerung Prag's von dem Heere Friedrichs des Großen, nach Mai-Juni 1757, abgefaßt wurde. Wäre das genaue Datum bekannt, so würde sich daraus Manches für Eibeschütz' Verhältniß zu den Parteien und zu seinen Gemeinden folgern lassen. Es scheint aber mehrere Jahre nach 1757 geschrieben zu sein. Denn Anfangs 1760 stand noch Landau in Correspondenz mit Eibeschütz, er schrieb an ihn in Folge der sabbatianischen Wirren. Der Erstere theilte in einem Schreiben an einen Jünger mit, daß er zu gleicher Zeit an Eibeschütz schreibe, um diesen zu bewegen, daß er seinen schwindelhaften und mit den Frankisten verbundenen Sohn Wolf (der sich Baron von Adlersthal nannte)

zurechtweisen und einen Schwärmer (Mose David) aus Hamburg ausweisen lassen, auch daß er bekannt machen möge, daß es keinem Juden unter 40 Jahren gestattet sei, sich mit Kabbala und dem Sohar zu beschäftigen [1]), widrigenfalls er jede Rücksicht auf ihn fahren lassen werde (התאבקות p. 52 b): והנני כותב מכתב להרב ר' יונתן בעצמו . . . ולדעתי הרב ישמע לעצתי ויעשה כן. ואם לא ישמע, תודיעו לי, ואז במקום דילול השם לא אחלק כבוד לרב. Das Schreiben an Landau aus Hamburg ist datirt 13. Kislew 5020 = 3. Dec. 1759. Die Antwort ist also um Januar 1760 zu setzen. Damals hatte er also noch nicht mit Eibeschütz gebrochen. Seine Eingabe ist also später anzusetzen, zwischen 1760 und 1764, Eibeschütz' Todesjahr. Kurz vor seinem Ableben muß sich dieser also bemüht haben, seine Rehabitation von der Kaiserin zu erlangen, um sich in Prag anzusiedeln. Warum wollte er seine Rabbinatsstelle in Hamburg aufgeben, um als Privatmann in der böhmischen Hauptstadt zu leben? Denn das Rabbinat in dieser Gemeinde zu erlangen, daran konnte er nicht denken, da Landau es inne hatte. Es scheint also, daß Eibeschütz' sich gegen sein Lebensende in Hamburg-Altona unbehaglich gefühlt haben muß. Gegen Ende des Jahres 1759 hatten etwa Tausend polnische Juden, Sabbatianer und Anhänger Jakob Frank's, in Warschau die Taufe empfangen. Diese oder wenigstens ihre Führer beriefen sich auf Eibeschütz, als ihren Gesinnungsgenossen. Die Juden aller Länder, die von diesem Uebertritt, welcher mit Schmähungen gegen den Talmud verbunden war, Kunde hatten, empfanden Scham und Entrüstung, und es scheint, daß die öffentliche Meinung Eibeschütz dafür verantwortlich machte. Er war eklatant dementirt, indem er, um sich zu vertheidigen, öffentlich behauptet hatte, daß es durchaus keine Sabbatianer

---

[1]) Dieser Punkt bezieht sich auf den Beschluß von Brody vom Jahre 1756, vgl. Emden ספר שמוש, Anfang.

mehr gäbe. Seine Anhänger in den drei Gemeinden mögen ebenfalls irre an ihm geworden sein. So ist sein Entschluß, Hamburg zu verlassen, zu erklären. Er konnte es nur mit Prag vertauschen, wo es Parteigänger seiner Mystik gab, und er konnte da auf Anhänger rechnen. Daher sein Bemühen um die Aufhebung des Verbannungsdekrets gegen ihn. — Durch dieses Aktenstück ist es bezeugt, was auch aus andern Aeußerungen hervorgeht, daß Landau Eibeschütz als Anhänger Sabbataï Zevi's gehalten hat, und er war es auch unwiderleglich. Eibeschütz' hat also öffentlich einen falschen Eid abgelegt, indem er betheuerte: הנני מעיד כי ה' בחן לבבות . . . כי מטוקה אני מעון הזה ואין בי אפי שטץ דשטצה סכח דשבוד צבי. (Luchot Edut p. 72 b unten).

Mardochai ben Hillel, sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

Im Burgverließ von Ensisheim war der deutschen Judenheit im Jahre 1293 ein Mann gestorben, der ihr, um den Ehrennamen zu gebrauchen, den ihm seine Schüler und die Nachwelt gaben, ein „großes Licht" gewesen ist, dessen Strahlen die Judenquartiere des ganzen Reiches durchdrangen und noch über die Grenzen desselben weit hinaus leuchteten. Es war dies Meïr b. Baruch von Rothenburg, einer der letzten Ausläufer der großen Tossaphistenschule, deren scheidender Glanz ihn verklärte, zugleich aber auch ein Mann von unbeugsamer Willenskraft und umfassender Gelehrsamkeit, dessen persönliche Vorzüge die hohe Verehrung erklärlich machen, die ihm aller Orten entgegen gebracht wurde.

Meïr von Rothenburg hatte einen zahlreichen Schülerkreis um sich versammelt, und nach seinem Ableben sind die Jünger, die zu seinen Füßen saßen, die vorzüglichsten Träger und Vertreter der jüdischen Wissenschaft in Deutschland geworden; aber der bedeutendste von ihnen, Ascher b. Jechiel, wanderte nach dem Tode seines Lehrers aus, und mit ihm schien auch der größte Theil von dessen geistigem Erbe fortgezogen zu sein. Unter den übrigen Schülern, die Meïr v. Rothenburg zurücke-

lassen hatte, gab es wohl Manche, die nicht nur für ihre Zeit eine Bedeutung erlangten, sondern sich auch in der jüdischen Literaturgeschichte einen ehrenvollen Platz gesichert haben; aber die frische, schöpferische Geistesthätigkeit war unter ihnen erstorben. Den naturgemäßen Niedergang von der Höhe, welche die nunmehr abgeschlossene Tossaphistenschule erklommen hatte, beschleunigten die jammervollsten äußeren Verhältnisse, welche jeden geistigen Aufschwung gewaltsam niederhielten. So kam es, daß uns aus des großen Meisters verwaistem Schülerkreise kein Einziger entgegentritt, der eine nennenswerthe selbstständige Arbeit geschaffen hätte. Die Männer, die diesem Kreise angehörten, haben sammt und sonders bloß Sammelwerke hinterlassen. Sie haben, was ja selbst Aschéri gethan hat, entweder an frühere literarische Producte angeknüpft und diese mit Zusätzen, die sie zumeist Anderen entlehnten, versehen, wie Meïr ha-Cohen in den Hagahot und Responsen zum Maimuni;[1]) oder sie haben Ritualwerke angelegt, die sich, wie das des Schimschon b. Zadok, auf die Wiedergabe der Aussprüche ihres Lehrers und auf die Fixirung der religiösen Bräuche derselben beschränken, oder wie das des Isaak aus Düren auch die Ansichten Anderer berücksichtigen; oder sie haben ältere Werke ausgezogen und umgearbeitet, wie Chajim b. Isaak den „Or-Sarua" seines Vaters; oder sie haben gar allen diesen verschiedenen Tendenzen zu gleicher Zeit Rechnung getragen, wie es Mardochai b. Hillel gethan hat.

Der zuletzt Genannte ist einer der Letzten unter den früheren rabbinischen Autoritäten (Rischonim), der geachteteste Meister der Decision und der in den weitesten Kreisen anerkannte

---

[1]) Vgl. indessen das weiter (Abschn. IV.) über die Hagahot z. Maim. Gesagte.

und gefeierte Gesetzeslehrer, den Deutschland nach dem Tode Meïrs von Rothenburg hervorgebracht hat. Sein Name zählt zu den bekanntesten in der großen, das jüdische Religionsgesetz behandelnden Literatur; er ist wohl kaum Jemandem fremd geblieben, der sich mit talmudischen Studien eingehender beschäftiget hat. Und doch dürfte es kaum noch einen zweiten bedeutenderen jüdischen Literator des Mittelalters geben, über dessen Leben so wenige und so unzuverlässige Nachrichten, und dafür so viele irrige Angaben auf uns gekommen sind, wie über Mardochai b. Hillel. Das tragische Geschick, das ihn mit Weib und Kindern unter den Streichen erbarmungsloser Mörder verbluten ließ, scheint ihn selbst nach dem Tode noch verfolgen zu wollen. Die Erinnerung an ihn ist bei der Nachwelt verblaßt. Sie hat über ihn, der ihr über so viele Andere die werthvollsten Berichte erhalten hat, kaum einige kärgliche Notizen bewahrt, welche das Dunkel, das sich über sein Leben und Wirken gebreitet hat, nur noch verdichteten, statt es zu erhellen; ja, sie hat sogar den Versuch gemacht, seinen Namen zu verunglimpfen und seinem Andenken einen Makel anzuheften. Seine Schriften sind theils verloren und vergessen, theils wenig gekannt und noch weniger beachtet, theils endlich in einer unglaublich verstümmelten Gestalt auf uns gekommen.

Letzteres gilt besonders von dem umfangreichen Buche, das seinen Namen trägt. Die spätere rabbinische Literatur besitzt kaum ein namhafteres Werk, das dieses Buch nicht ausgeschrieben oder doch angeführt, immer aber als Autorität citirt hätte. Das „Buch des Mardochai" ist zu wiederholten Malen umgearbeitet, ausgezogen und gekürzt und selbst in dieser entstellten Form viel benutzt worden. Es ist commentirt und supercommentirt und auf manchen rabbinischen Hochschulen als selbstständiger Lehrgegenstand behandelt worden, und hat so allmälig eine eigene kleine Literatur um sich erstehn gesehen; es ist von

den jüdischen Literarhistorikern wiederholt durchstöbert und ausgebeutet, ja geradezu geplündert worden: und doch giebt es wohl kaum ein zweites Buch, das uns in einer so unglaublich corrumpirten Form vorliegt und dadurch, eben weil es so viel und so vielseitig behandelt und benutzt worden ist, Veranlassung zu so viel vergeblicher Arbeit und zu so vielen irrigen Angaben geworden ist, wie gerade dieses Buch.

Alle diese Umstände, auf welche im Folgenden genauer eingegangen werden soll, dürften das Unternehmen wohl rechtfertigen, eine Persönlichkeit wie Mardochai b. Hillel zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung zu machen. Die Vorliegende will die Lösung einer dreifachen Aufgabe versuchen. Sie soll zunächst alles Das zusammenstellen und prüfen, was sich über die äußeren Lebensverhältnisse Mardochai b. Hillels angeben läßt; sodann soll sie seine schriftstellerische Thätigkeit beleuchten, speziell die Bedeutung, den Inhalt und die ursprüngliche Form seines Hauptwerkes fixiren, endlich aber das reichhaltige geschichtliche, besonders aber literar-geschichtliche Material, das dieses Werk enthält, sichten und ordnen, um es so zugänglicher und nutzbarer zu machen.

Dieser Versuch setzt die Benutzung alter und guter Handschriften voraus, ohne welche er selbstverständlich gar nicht gewagt werden darf. Neben mehreren Abschriften und Excerpten standen mir drei solcher Handschriften zu Gebote. Dieses handschriftliche Material soll vor Allem näher beschrieben werden, da in der Folge immerfort auf dasselbe verwiesen werden wird.

I.

Handschriften des „Mardochai". Der Budapester, Wiener, Münchener (Merzbacher-) Codex.

Handschriften des „Mardochai", d. h. seines bekannten gro-

ßen Hauptwerkes, gehören nicht zu den Seltenheiten [1]); die bodleyanische Bibliothek allein besitzt deren fünf [2]). Ausführlich beschrieben ist aber nur Eine, die der Wiener Hofbibliothek, und diese, wie wir sehen werden, falsch. Ueber einige Andere besitzen wir bloß kurze Notizen [3]), ein Grund mehr, die bei dieser Arbeit benutzten Codd. genauer zu beschreiben.

Meine hauptsächlichste und vollständigste, aber auch älteste und verläßlichste Quelle bildete die Mardochai-Handschrift der Bibliothek des ungarischen Nationalmuseums zu Budapest. Sie ist, bis auf eine kurze Notiz, die Perles im „Ben-Chananja" (II. S. 571) erscheinen ließ, bis jetzt gänzlich unbeachtet geblieben, und im Zettelcataloge des genannten Museums unter „1. Fol. Hebr." rubrizirt, mit dem Vermerke: **„Mordechai, seu explanatio rabbinistica extractus Talmudis, Alphas dicti. Cod. Sec. XIV. Membran"**. Ein dem Ms. beiliegender loser Zettel bezeichnet den Cod. als „geschrieben von Israel ben Ahron im Jahre נפג = 1373 p. Chr.". Dieser Zettel scheint auch Perles, der das Ms. nur flüchtig besichtigen konnte, beeinflußt zu haben, der (a. a. O. daf.) sagt: „Der Schreiber nennt sich in dem sauber ausgeführten Epigraph: ישראל בהנ"ר אהרן כתבתיו בשנת נפג". Diese Angabe ist aber unrichtig. Das in einem schmalen, farbig verzierten Felde zum größeren Theile in Goldschrift geschriebene Epigraph lautet nämlich vollständig: בריך רחמנא דסייען מרישׁ עד כאן „ובריך שפטרני והיה בעורי, ונתן לי כח לגמר ולסיים הספר מרדכי זצוק"ל אלי אשר עזרני, מכל צרה ידעני, אשר נתן לי כח, שסיימתי ספר

---

[1]) S. „Die handschriftl. hebr. Werke d. k. k. Hofbibl. zu Wien" von Krafft und Deutsch, S. 54.

[2]) S. Steinschneider's Catalog S. 1661.

[3]) S. Asulai, II. s. v. מרדכי; Auerbach, כריח אכרהם, S. 6 flg. und (nach Steinschneider, briefliche Mittheilung) Nr. 407 des Pariser Cataloges. S. noch „Hamaskir" VII. 22. Einige Notizen über italienische Mss., auf die ich gelegentlich zurückkomme, hat mir Berliner mitgetheilt.

זה כנכה, ברוך הנותן לייעף כח. להנ"ר ישראל בהנ"ר אהרן כתבתיו בשנת גפן. ה' יתברך יגן על כל ישראל בחפץ אמן סלה. Der hier genannte Israel b. Ahron ist demnach nicht der Name des Schreibers, sondern Dessen, für den der Cod. geschrieben wurde [1]). Dieser aber muß ein recht wohlhabender Mann gewesen sein, wenn er sich den Luxus einer so reich ausgestatteten Handschrift erlauben konnte, deren mühevolle Anfertigung die Arbeit von Jahren in Anspruch genommen haben muß.

Der von Anfang bis zu Ende von einer und derselben Hand geschriebene, vollständig und zwar durchweg gut erhaltene Cod. ist nämlich überraschend schön, ja geradezu luxuriös ausgestattet. Am Anfange eines jeden Tractates ist das erste Wort in einem vielfarbigen, reich verzierten Felde mit sehr großen Goldbuchstaben geschrieben, und die erste Columne, mitunter sogar die ganze erste Seite, von einer kunstvoll ausgeführten, bunten Guirlande umgeben. Zwischen den mannigfach verschlungenen Arabesken sind, neben Blättern und Blumen, die verschiedensten Thiergestalten, am häufigsten: Hunde, Hasen, Katzen und Störche, ferner Phantasiegestalten, Thierleiber mit Menschenköpfen, sowie Halbmonde und Sterne angebracht, obwohl es gerade nach den im Mardochai selber [2]) diesbezüglich angeführten

---

[1]) Die Formel להנ"ר (= להנדיב ר' od. להנעלה ר') zur Bezeichnung Dessen, für den das Ms. geschrieben wurde, ist eine ganz gewöhnliche. S. dieselbe, u. z. ebenfalls in einer Mardochai-Hschr., Catal. Michael S. 4, Nr. 46 u. 47, sowie in dem Epigraph des Wiener Mardochai bei Krafft u. Deutsch (a. a. O. S. 54).

[2]) Ab. Sara, III. 836 flg. Gewöhnlich wird nach ed. Riva (1558 fol.), der ersten Separatausgabe des Mardochai, citirt. Diese Ausgabe, welche eine andere Paragraphen-Eintheilung als die dem Alfassi beigedruckten Ausgaben hat, ist aber verhältnißmäßig selten und daher nicht Jedermann zugänglich. Außerdem fehlen in ihr: שלמי הגבורים und חדושי אנשי שם, (ח' מפרשים), welche Zusätze, Varianten und Emendationen bringen, auf welche ich mitunter verweise. Ich citire deshalb hier, wie in der Folge immer, nicht nach der ed. Riva, sondern nach dem Mardochai in

Autoritäten mehr als fraglich ist, ob solche Bilder religionsgesetzlich zulässig sind, besonders wenn sie, so wie hier, in Folge des dick aufgetragenen farbigen und Gold-Lacks auffallend hervorstechen. Die einzelnen Abschnitte eines jeden Tractates, sowie manche Responsen und andere größere eingeschaltete Stücke sind ebenfalls mit farbigen Initialien versehen, die immer in kunstvoll verschnörkelten und mit Arabesken gezierten Feldern stehen. Die Buchstaben zeigen eine schöne große deutsche Raschischrift. Radirungen kommen äußerst selten vor. Soll ein Wort nicht gelesen werden, so ist es durch senkrechte Strichelchen über jeden einzelnen Buchstaben als überflüssig bezeichnet. Sind Wörter versetzt, so sind sie mit Puncten bezeichnet, deren Zahl die richtige Aufeinanderfolge angiebt. An Stellen, welche die äußeren Umrisse gewisser Gegenstände behandeln, sind am Rande, am häufigsten in Erubin und Cholin, in schwarzer Tinte ausgeführte Zeichnungen hinzugefügt, auf welche im Texte regelmäßig durch den, bei solchen erklärenden Figuren üblichen, [1]) Hinweis: „so wie dieses hier" (כזה) aufmerksam gemacht wird. Dieses כזה hat sich mitunter noch in unseren Ausgaben [2]) erhalten, obwohl hier die Figuren alle weggeblieben sind.

---

der Amsterdamer Ausg. des Alfassi (1720), welchem der Mardochai in den meisten späteren Ausgg. (so: Sulzb. 1762, die beiden Wiener Ausgg., die kleine Lemberger (1868, 8°) u. s. w.) unter Beibehaltung der dortigen Paragraphen-Eintheilung nachgedruckt sind. Nur dort, wo die Paragraphen-Eintheilung in diesen Ausgg. mangelhaft ist oder ganz fehlt, ist, was jedesmal ausdrücklich bemerkt wird, nach ed. Riva citirt. Der Kürze wegen ist in der Folge bei Anführungen aus dem Mardochai dieser Name weggelassen und ist, wo nicht ausdrücklich auf den Talmud verwiesen wird, immer das Buch des Mardochai zu verstehen. Die dem citirten Tractate beigegebene römische Ziffer bezieht sich auf den jeweiligen Abschnitt des betreffenden Tractates, die gewöhnliche (arabische) Ziffer auf den Paragraphen im Mardochai.

[1]) Vgl. תרומת הדשן Nr. 228 Anfang.

[2]) Z. B. Cholin, III, 637.

Das Ms. sucht aber noch durch andere Aeußerlichkeiten dem Verständnisse des Lesers zu Hilfe zu kommen. Es hat durchweg eine Art von Interpunction, die darin besteht, daß ungefähr dort, wo wir einen Beistrich oder einen Strichpunkt setzen würden, ein dem Beistrich ähnliches Strichelchen (,) gesetzt ist, wo wir einen Punct erwarten würden, zwei solcher Strichelchen („) nebeneinander. In die Augen fallend ist ferner der Gebrauch eines, in der Mitte schwach gekrümmten, am Ende einen halbkreisförmigen Haken bildenden Striches, der über gewisse Wörter gezogen ist, auch in anderen Handschriften häufig, aber selten so consequent gebraucht wird, als hier. Damit werden in der Regel bezeichnet: 1. die Eigennamen von Ländern, Städten, Flüssen u. s. w. 2. die Namen der angeführten Autoritäten und Schriftwerke, 3. am Schlusse der Citate die Quellen, aus welchen sie geschöpft sind, 4. die mit עיין eingeleiteten Hinweise, 5. die Bezeichnungen mancher Citate als גליון, הגהה, העתקה oder גמגום, 6. kurze Bemerkungen nach manchen Citaten, wie: וכן עמא דבר, קצרתי, האריך הרבה u. s. w., endlich 7. alle Fremdwörter, ganz gleich ob sie die Bezeichnung בלעז haben oder nicht.

Der Sopher war, was manuelle Fertigkeit betrifft, Meister in seiner Kunst, sonst aber ein ganz unwissender Mensch, der sich oft die gröbsten Fehler zu Schulden kommen ließ, die bald seine Unkenntniß der neuhebräischen (rabbinischen) Sprache, bald den Umstand verrathen, daß er für den ihm vorliegenden Text absolut kein Verständniß besaß. Diese Unwissenheit, die der Person des unbekannten Schreibers gerade nicht zur Ehre gereicht, erhöhet aber den Werth seiner Arbeit in so ferne, als sie eine Bürgschaft für die Treue seiner Abschrift ist. Ein derartig unwissender Schreiber konnte eben nur möglichst treu copiren; es ist aber kaum anzunehmen, daß er den Text durch selbstständige Verbesserungen oder Zusätze verballhornt, oder etwaige Abbreviaturen willkührlich gemacht oder aufgelöst habe. Viele dieser Feh-

Autoritäten mehr als fraglich ist, ob solche ... nd hier
setzlich zulässig sind, besonders wenn sie, se... zwo
des dick aufgetragenen farbigen und Gold...
vorstechen. Die einzelnen Abschnitte eine...
wie manche Responsen und andere größ...
sind ebenfalls mit farbigen Initialien ... en
kunstvoll verschnörkelten und mit Ar... t fer-
stehen. Die Buchstaben zeigen eine s... ditionen
schrift. Radirungen kommen äußerst ... anzösischen
nicht gelesen werden, so ist es durch ... dafür aber
jeden einzelnen Buchstaben als ... ecter schreibt [3]),
Wörter versetzt, so sind sie mit P... u deutsche setzt [4]).
die richtige Aufeinanderfolge ang... aus nicht gleichgil-
äußeren Umrisse gewisser Gegenst... ümlichkeit der Schrei-
am häufigsten in Erubin und ... s auf das Vaterland des
ausgeführte Zeichnungen hinzu...
gelmäßig durch den, bei solche...
Hinweis: „so wie dieses hier... מג, הילכות, קיצרתי, sondern auch
Dieses כזה hat sich mitunter ... ו ציוה ב, נידה u. s. w. —
ten, obwohl hier die Figur... e weiter Abschnitt IX z. B. s. v. Ja-
... oses a. Pontoise Samuel a. Ver-
... a. Vienne u. A.

---

der Amsterdamer Ausg. ... gl. noch Bezah IV § 692: טרפייש בלעז,
in den meisten späteren Ausg... Dreifuß; Ab. sara II § 833: ואותן הרנש,
die kleine Lemberger (1868, ... וכוקינגש (Heringe) הירינגש; Chol. III § 642:
Paragraphen-Eintheilung n... כמו אור"הנא, Ms. mit Vocalzeichen: אורהנא
Eintheilung in diesen Aus... uerhahn, Birkhuhn); Sabb. III. § 304; כוכלש,
desmal ausdrücklich bemer... כבלש, Kacheln. Ferner hat Ms. für בומבירק oder
ist in der Folge bei Anf... ursprüngliche בבנבערק, Bamberg; für das häufige
gelassen und ist, wo nic... in der Regel שפיירא, für גרמיזא, גרמייזא zumeist וורמשא,
immer das Buch de... L § 484 für ר' יצחק מוייאנה richtiger מוינא, Wien
Tractate beigegebene r...
schnitt des betreffende... Berach. VI. § 131: ובשונש (fraises-) תותים ופריזש,
den Paragraphen im ... (Erdbeere-) תותים ערפירש (Braunbeeren-) ברנבירש;
[1]) Vgl. מת הדשן ... בלעז (canelle, Zimmt) קנלינא, קנמון Ms.: לקוריצא
[2]) Z. B. Cholir ... Lakritze u. a. m.
... schneider, schriftliche Mittheilung.

(S. 30) c... Darauf folgen die
...(סימ' א' – ל'), 2.
...(סי' שׂכ – שׂמ...
...(סי' שׂנה – ...
...תענית
...(סי' ש...
...n Sohn u... ...und
...ite bezeichnet näm...
...als Besitzer der Handschrift
...ngere [4]), dessen Sohn, Jacob
...welcher, nach den von dem Erst-
...zeichnungen auf der letzten Seite
...91 (1531) geboren wurde. Dieser
...nten Notiz am Schlusse des Cod. [6]) von

...eutsch a. a. O. das.
... a. O. S. 9.
שלי הוא זה המרדכי נאום אפרים בן החבר.
שׂהוֹהֹג יעקב בר אפר...
בני יעקב יום ג' אב שנת רֹצֹא ; . . . . בשבת כ"ב אלול רֹצ...
יום ג' י"ח כסליו רֹצֹז ; אסתר בשבת כ...
בין השמשות כ"ג טבת שׂלֹד לפ"ק בא לכאן (וור)נקבורט מלך ממ...
צרפת אשר המליכו (עלי)הם מדינת פולן ובשבת אחר כן פרשת ואלה...
בא המלך עצמו ברחוב שלנו עם מקצת (שריו) על עגלה מכוסה בכלי...
פני חצר (בית) הכנסת ויורד מן העגלה והלך המלך בעצמו (עם מ)קצת
בבית הכנסת ובא לב"ה בשעת (הדרש)ה ואחר סיום הדרשה בקשו יע...
מהקהל יצ"ו (לקר)א לחזן וכן עשו הקהל יצ"ו והיה המלך בבית הכנסת (ע...
סיו)ם תפלת מנחה אחר התפלה היה (חפץ ?) המלך להראות לו הארון הקודש
עם ס"ת שבתוכו ונטל אחד מיועציו נר של שעוה בידו והולך היועץ עם הנר
לפני הארון הק' ורואה חמלך הס"ת היאך הם מונחי' בארון הק' ולמחר בהצרים
(l. בצהרים) הולך לדרכו למדינת פולן נא' יעקב בר אפרים הכהן ז"ל. Die eingeklammerten Buchstaben fehlen an dem nachträglich stark beschnittenen Rande, sind aber mit Leichtigkeit zu ergänzen. Unter Frankfurt ist wohl, wie gewöhnlich, F. a. Main zu verstehen, von wo auch der Cod. nach Ungarn kam. (S. die nächstfolgende Anm.) Der Frankfurt a. Mainer Schudt (Jüd. Merkwürdigkeiten IV. Theil 2, S. 351 u. 367) zählt unter den „hohen Visiten in einer Judenschul" diesen hohen Besuch nicht auf, wahrscheinlich damit seine jüdischen Mitbürger sich nicht darauf zu viel zu Gute thun.

ler haben spätere Hände — zwei verschiedene Schriften sind hier deutlich zu unterscheiden — nachträglich corrigirt, und zwar Kleinere im Texte selber, Größere, besonders ausgelassene Stellen, am Rande.

Sehr bemerklich macht sich die consequente Benutzung des י als Vocalbuchstaben, sogar dort, wo man es am allerwenigsten erwarten sollte [1]). In mehrfacher Beziehung bezeichnend ist ferner der Umstand, daß das Ms. im Verhältniß zu den Editionen die französischen Wörter, besonders aber die französischen Städtenamen, stark corrumpirt und verstümmelt [2]), dafür aber die deutschen Wörter und Städtenamen ungleich correcter schreibt [3]), mitunter sogar für französische Wörter geradezu deutsche setzt [4]). Sowohl dieser, wie wir sehen werden, durchaus nicht gleichgiltige Umstand, als auch die erwähnte Eigenthümlichkeit der Schreibung mit י [5]) weisen auf Deutschland, als auf das Vaterland des

---

[1]) So heißt es nicht nur immer מגילה, הילכות, קיצרתי, sondern auch נידה, וציוה מודינו, לעניין מילי דשבת, יום שיני u. s. w. —

[2]) S. hierfür zahlreiche Beispiele weiter Abschnitt IX z. B. s. v. Jacob u. Joseph v. Orleans, Moses a. Pontoise Samuel a. Verdun und a. Falaise, Tobia a. Vienne u. A.

[3]) S. Beispiele ebendas., vgl. noch Bezah IV § 692: טרפיש בלעז, Ms. טריפוש u. טריפוס = Dreifuß; Ab. sara II § 833: ואותן הרנש, Ms. (Bückinge) ובוקינגש (Heringe) הירינגש; Chol. III § 642: אורהנא, Ms. mit Vocalzeichen: כמו אור"הנא . . . כגון בורק"הן בִּירְקהויין . . . (= Auerhahn, Birkhuhn); Sabb. III. § 304; כוכלש, Ms. בכית החורף בכלש, Kacheln. Ferner hat Ms. für בומבירק oder בייבערק immer das ursprüngliche בבנבערק, Bamberg; für das häufige שפירא, Speier, in der Regel שפיירא, für גרמיזא, גרמייזא zumeist וורמשא, Worms; Kidd. I. § 484 für ר' יצחק מוויאנה richtiger מוינא, Wien u. a. m.

[4]) Vgl. z. B. Berach. VI. § 131: ובשונש (fraises-) תוחים ופריזש, dafür Ms.: באשכנז (Erdbeere-) ערפירש (Braunbeeren-) תוחים ; ברנבירש Taan. I § 623: בלעז (canelle, Zimmt) קנלינא, קנמון Ms.: לקוריצא (Cod. Wien לקריצא), Lakritze u. a. m.

[5]) Steinschneider, schriftliche Mittheilung.

Cod. hin, der nach dem oben (S. 30) angeführten Epigraph im J. 5133, d. i. 1373 vollendet worden, demnach 19 Jahre älter als die Wiener Handschrift [1]) und 11 Jahre älter als das Goldschmid'sche Ms. [2]) ist. Um das Jahr 1500 war der Codex im Besitze einer Familie in Frankfurt, wahrscheinlich am Main, in der sie als Erbstück vom Vater auf den Sohn überging. Eine halbverwischte Notiz auf der ersten Seite bezeichnet nämlich einen gewissen Ephrajim b. Jacob als Besitzer der Handschrift [3]), darunter eine zweite, offenbar jüngere [4]), dessen Sohn, Jacob b. Efrajim ha-Cohen, welcher, nach den von dem Erstgenannten geschriebenen Aufzeichnungen auf der letzten Seite des Cod. [5]), am 3. Ab 5291 (1531) geboren wurde. Dieser erzählt in einer interessanten Notiz am Schlusse des Cod. [6]) von

[1]) Krafft u. Deutsch a. a. O. das.

[2]) Auerbach a. a. O. S. 9.

[3]) שלי הוא זה המרדכי נאום אפרים בן החבר רבי יעקב ז״ל.

[4]) שהוהג יעקב בר אפרים הכהן ז״ל.

[5]) בני יעקב יום ג׳ אב שנת רצא ; . . . . בשבת כ״ב אלול רצו ; שמעון יום ג׳ י״ח כסליו רצו ; אסתר בשבת כ״א אדר רצט.

[6]) בין השמשות כ״ג טבת שלד לפ״ק בא לכאן (וור)נקבורט מלך טמדינת צרפת אשר המליכו (עלי)הם מדינת פולן ובשבת אחר כן פרשת ואלה (שמו)ת בא המלך עצמו ברחוב שלנו עם מקצת (שריו) על עגלה מכוסה בכלי אילת פני חצר (בית) הכנסת ויורד מן העגלה והלך המלך בעצמו (עם ט)קצת יועציו בבית הכנסת ובא לב״ה בשעת (הדש)ה ואחר סיום הודשה בקשו יועציו מהקהל יצ״ו (לקר)א לחון וכן עשו הקהל יצ״ו והיה המלך בבית הכנסת (עד סיו)ם תפלת מנחה אחר התפלה היה (חפץ ?) המלך להראות לו הארון הקודש עם ס״ת שבתוכו ונטל אחד מיועציו נר של שעוה בידו והולך היועץ עם הנר לפני הארון הק׳ ורואה המלך הס״ת היאך הם מונחי׳ בארון הק׳ ולמחר בהצדים הולך לדרכו למדינת פולן נא׳ יעקב בר אפרים הכהן ז״ל (בצדרים). Die eingeklammerten Buchstaben fehlen an dem nachträglich stark beschnittenen Rande, sind aber mit Leichtigkeit zu ergänzen. Unter Frankfurt ist wohl, wie gewöhnlich, F. a. Main zu verstehen, von wo auch der Cod. nach Ungarn kam. (S. die nächstfolgende Anm.) Der Frankfurt a. Mainer Schudt (Jüd. Merkwürdigkeiten IV. Theil 2, S. 351 u. 367) zählt unter den „hohen Visiten in einer Judenschul" diesen hohen Besuch nicht auf, wahrscheinlich damit seine jüdischen Mitbürger sich nicht darauf zu viel zu Gute thun.

einem Besuche, welchen „der König von Frankreich, den Polen zum König gewählt hat", also der 1574 zu Krakau gekrönte Heinrich von Valois, auf seiner Reise nach Polen in demselben Jahre der Frankfurter Synagoge abgestattet hat.

Der Cod. soll von Frankfurt a/M. nach Preßburg an R. Moses Sopher geschickt worden und später in den Besitz des Fürsten Pálffy übergegangen sein, der auch das neue kunstvolle Titelblatt zu demselben schreiben ließ [1]).

Der nicht paginirte Cod., ein stattlicher Pergamentband in Folio, enthält 672, in je 2 Columnen getheilte Seiten, also 336 Pergamentbläter, welche zu acht geheftet sind. Er beginnt mit einem 68 Columnen starken Inhaltsverzeichnisse, das sich über das ganze Werk erstreckt, äußerst kurz abgefaßt ist und mitunter bloß Schlagworte giebt [2]). Am Schlusse desselben steht:

---

[1]) Nach dem mündlichen Berichte eines Schwagers des, mittlerweile verstorbenen, Moses b. Nathan ha-Cohen aus Magendorf, der das Titelblatt im J. 1817 geschrieben hat und ein Schüler Moses Sofers war. Das elegante Titelblatt ist von einer Pforte (שער) umgeben, welche aus winzig kleinen hebr. Quadratbuchstaben besteht und das ganze Buch Est h'er enthält, offenbar deshalb, weil die Hauptperson dieses Buches und der Verfasser des Ms. denselben Namen: Mardochai führen. Das Ms. gelangte später in den Besitz des eifrigen Bücher- und Antiquitäten-Sammlers Nikolaus Jankowics (s. über dessen Sammlungen die Abhandlung v. Georg Fejér in Tudományos gyüjtemények, 1817, Bd. XI), aus dessen Nachlasse sämmtliche im ungarischen Nationalmuseum befindliche hebr. Mss. angekauft wurden.

[2]) Dieses als סימנים bezeichnete Inhaltsverzeichniß hat mit den סימני וקצורי המרדכי des Joseph Ottolenghi (Riva 1558), noch weniger mit dem קיצור מרדכי וסימניו des Josua Boas (Cremona 1757, auch am Schlusse der Amsterd. u. Wiener Ausgg. d. Alfassi abgedruckt) etwas gemein. Hingegen steht es im Wiener Cod. genau so wie hier und dürfte auch im Index des in der Vaticana befindlichen Mardochai (Cod. Palat. Nr. 141 gr. 4°) so wie im Index des Mard. Cod. de Rossi in Parma Nr. 506, von welchen mir Berliner schriftlich berichtete, enthalten sein. Als Probe sei hier der Index zu Sabb. XIX. gegeben: ר' אליעזר אומ' אם לא הביא, כל צרכי מילה ומכשיר' ורחיצה, ולחתם חטין, גולד מהול, מילה

סליקו הסמנים מן המרדכי מן עשרים ואר בעה מסכתות Darauf folgen die Tractate in nachstehender Ordnung: 1. שבת (סימ' א' – קעב), 2. פסחים (סי' קעב – רעח), 3. ערובין (סי' רעח – שכ), 4. ביצה (סי' שכ – שמב), 5. ר' השנה (סי' שמב – שנה), 6. הילכות יום הכפורים (יומא) (סי' שנה – שנט), 7. סוכה (סי' שעב – שנט), 8. מגלה (סי' שעב – שפג), 9. תענית und 10. מ' קטן (Letzteres ohne besondere Ueberschrift (סי' שפג – שפז), 11. ברכות (סי' שפז – שצז), 12. הלכות ארץ ישראל וחלה (סי' שצז – שצח) und כל הזבחים (Cap. VIII. aus זבחים, ס'י שצח – שצט), 13. בבא קמא (die סימנים beginnen hier wieder mit א, brechen aber bei י ab und sind fortan weggelassen), 14. ב' מציעא, 15. ב' בתרא, 16. סנהדרין, 17. מכות, 18. ליקוטי המיימוני, 19. שבועות, 20. עבודה זרה, 21. חולין, 22. יבמות, 23. כתובות 24. קידושין 25. גיטין, 26. נדה und הלכ' מקואות. Daraus ergibt sich, daß № 12 u. № 18, die auch im Inhaltsverzeichnisse unberücksichtiget geblieben sind, nicht zu den 24 im Buche des Mardochai behandelten Tractaten zählen. Zwischen den einzelnen Tractaten pflegen, ähnlich wie im „Or-Sarua" und „Aguda", kurze Spruchreime zu stehen [1]). Die Hagahot, welche in unsern Ausgaben stehen, fehlen sowohl in diesem Cod. wie in den beiden Andern, von denen später die Rede. (Vgl. jedoch weiter Abschn. VII).

(Fortsetzung folgt).

שלא בזמנה, יש נימול לח' לט' לי' ליא' לי"ב, קטן והחולה והבריא, קטן המסורבל בבשר, נפל אם מותר למלטלו, ברכת המל, ואבי הבן, שהחיינו, להכניסו, נולד מחול, גר כשנתגייר כשהוא מהול.

[1]) Einige dieser Schruchreime mögen hier eine Stelle finden. So heißt es nach Sabb.: בעזרת דר מתוחים, אתווה מסכת פסחים; nach B. mez.: סליק פירקא, חבית והעלייה, שבח לשוכן בשמי שמייא, סיימתי בבא מציעא „אחל פיסקי בבא בתרא, בעזרת אשר ברוחו שמים שפרה". Nach B. batra: סליק פירק' וסליקא לה מסכ' ב' בתרא, שבח לדר בנהורא, עוטה כשלמה אורה „אחל פיסקי סנהדר". Nach Ab. sara: נשלמו פיסקי ישועות, שבח לנותן תשועות, והוא יהיה לנו למושעות, חזק „אחל פיסקי (נזיקין ישועות זה פיסקי ישועות) שחיטת חולין בשם שוכן דר במעונים" nach Sabb. 31a: סדר.

Recenſionen.

Alfred von Gutſchmid. Neue Beiträge zur Geſchichte des alten Orients. Die Aſſyriologie in Deutſchland. Leipzig 1876. Teubner 152 S.

Herrn von Gutſchmid iſt eine beneidenswerthe Rolle zugefallen, mit herkuliſcher Kraft gegen Ungethüme zu kämpfen und ſie zu beſiegen. Einmal iſt es ihm völlig gelungen, hiſtoriſche Monſtra aus der Welt zu ſchaffen. Als Chwolſon es unternommen hatte, die **agricultura Nabataeorum** von Ibn-Wachſchijah zu ediren, und ihr einen Prodromus vorangehen ließ: über die Ueberreſte der altbabyloniſchen Literatur in arabiſchen Ueberſetzungen, begannen optimiſtiſche Hiſtoriker, vor Allem Ewald, nach dieſen angeblich antediluvianiſchen Quellen an der bis dahin ausgeprägten Urgeſchichte des Menſchengeſchlechtes zu modeln und gewiſſermaßen eine präadamitiſche Geſchichtsperiode auszuweiten. Dawandi, Ankebuthſa und noch andere Perſönlichkeiten mit unerhörten Namen ſollen lange vor Adam gelebt und eine Cultur angebahnt haben. Dieſe Hiſtoriker begannen die Schriften der angeblichen Autoren Jarbuka, Kuthſami, Thenkoloſcha, welche Ibn-Wachſchijah citirt, alles Ernſtes als Geſchichtsquellen zu behandeln. Da kam Gutſchmid und ſäuberte mit Aufgebot ebenſo großer Gelehrſamkeit wie kritiſchen Taktes die Geſchichte von den präadamitiſchen Ungethümen. Er wies nach, daß Ibn-Wachſchijah ein gewandter Fälſcher des 10. Jahrhunderts nachchr. Z. war und Bettelkram zuſammengeſtoppelt hat, um den auch von den Mohammedanern adoptirten Bibelglauben zu untergraben (Z. d. D. M. G. Jg. 1861). Seit der Zeit iſt keine Rede mehr weder von Kuthſami und

ähnlichen Quellen, noch von Davandi und andern prähiſtoriſchen Perſonen. Die Leichtgläubigen ſchämten ſich ihrer Schwärmerei, und die Sache iſt abgethan.

Eine viel ſchwierigere, aber um ſo dankbarere Arbeit unternahm v. Gutſchmid mit ſeinen „Beiträgen“ gegen die aſſyriſchen Monſtra, oder richtiger gegen die Behandlung der alten Geſchichte von Seiten der Aſſyriologen. Vorurtheilsloſe Leſer können ihm ſchon jetzt zu dieſem neuen Siege gratuliren, und es wird ihm hoffentlich gelingen, auch die hartnäckigſten Schwärmer von ihren Irrthümern zu bekehren. Dieſe herkuliſche Arbeit war aber höchſt nothwendig. Denn ſchon begann einer der beſonnenſten Hiſtoriker, Max Duncker, auf Grund der angeblichen, von den Aſſyriologen mit Aplomb geltend gemachten und als unfehlbar entzifferten Urkunden die alte Geſchichte mit einer ganzen Reihe altbabyloniſcher Könige zu füllen, und die bisher von Beroſus und Herodot überlieferten Facta und Data geringſchätzig zu behandeln. Duncker gilt mit Recht als Autorität auf dem Gebiete der alten Geſchichte, und ſeine für Laien accomodirte Darſtellung hat ſein Werk populär gemacht. Es fehlt nicht viel, ſo würden die Reſultate ſeiner Geſchichte des alten Babyloniens und Aſſyriens in die Geſchichtscompendien übergehen und die armen Schüler geplagt werden, ungeheuerliche Namen Karatabas, Purnapuryas, Kurigalzu, womöglich mit ganz genauen chronologiſchen Data auswendig zu lernen. Gegen dieſe Ausfüllung der alten Geſchichte mit, milde geſprochen, wenig begründeten Königreichen und Thatſachen, trat nun Gutſchmid auf. Ihm liegt es allerdings am meiſten am Herzen, die hiſtoriſche Ehre Herodots und auch Beroſus' gegen die Angriffe der Aſſyriologen zu retten. Aber mehr noch als der Vater der Geſchichte müſſen die bibliſchen Königsbücher in Schutz gegen dieſe Anmaßung Mancher genommen werden. Bekanntlich hat Schrader in ſeiner Schrift, „die Keilinſchriften

und das alte Teſtament", nicht bloß die gangbare, von den bewährteſten Chronographen fixirte iſraelitiſche Chronologie unterſt zu oberſt gekehrt, ſondern auch an dem Pragmatismus des Geſchichtsverlaufs gemodelt. Gutſchmid's Feldzug gegen dieſe Hiſtorioplaſtik kommt daher mehr noch der bibliſchen Geſchichte zu Gute. Denn Herodot's Autorität bleibt am Ende unerſchüttert, und wenn ihm noch ſo viel aſſyriſche Inſchriften-Tafeln mit Eponymen- und Beamtenliſten entgegen gehalten werden. Aber die bibliſche Hiſtoriographie iſt von jeher eine „offene Stadt ohne Mauer" geweſen, in welche Unberufene mehr noch als Berufene eindrangen, um ihr arg mitzuſpielen. Der Nachweis, daß die Aſſyriologie, welche die Geſchichte Iſrael's und Juda's zum Tummelplatz ihrer Invaſionen auserwählt hat, noch lange nicht berechtigt iſt, das große Wort zu führen, dieſer Nachweis, wie ihn Gutſchmid geführt hat, muß demnach den Hebraiſten wie den bibliſchen Hiſtoriker in hohem Grade intereſſiren.

Mit Uebergehung der Einzelnheiten, welche Verf. in der erſten Partie (V—XXVI), in der Anzeige von Dunkers Geſchichte des Alterthums, berührt hat, wollen wir uns gleich in medias res verſetzen. „Ueberblicken wir dieſe paläographiſchen Thatſachen (von dem Mechanismus der aſſyriſchen Schrift), ſo ſtellt ſich das nicht ſehr tröſtliche Ergebniß heraus, daß die aſſyr. Schrift nur elf Conſonanten als ſolche anerkennt, die unter allen Umſtänden auseinander gehalten werden müſſen (nämlich) k, t, p, r, l, m, n, j, ā, k., (ר) s, daß ſie mithin gerade nur die Hälfte der Laute des altſemitiſchen Alphabets regelmäßig wiedergiebt". „In Folge deſſen werden die Mediae und Tenues gar nicht von einander unterſchieden, und ebenſowenig die Ziſchlaute. Für m und w exiſtirt nur ein einziges Zeichen. Daher muß Schrader ſelbſt einräumen, daß die aſſyr. Schrift „„durchaus miſerabel und für ein ſemitiſches Volk ganz

ungeeignet"" sei. Die Assyriologen müssen demnach zur Ideographie Zuflucht nehmen. Aber damit beginnt erst das Chaos. „Darüber, ob etwas phonetisch oder ideographisch ausgedrückt werden sollte, entscheidet keinerlei Gesetz, sondern der Schreiber wählte, (oder soll gewählt haben) nach Bequemlichkeit". Dazu kommt noch eine Reihe von Chikanen, die Homophonie und Polyphonie. — Ein einziges Ideogramm bedeutet: „Sohn" „Aschur" (Gott und Land) und noch dazu die Präposition „in"; ein anderes „Berg", „Land" „Beute" und noch dazu das Verbum „nehmen". Ein Ideogramm soll zugleich die Verba „nehmen, anfüllen, wägen, ausgießen" ausdrücken. Verf. citirt die Worte des jüngst verstorbenen Assyriologen M. Schmith, der zahlreiche Inschriften auf Ninive's Trümmern gefunden hatte, und der, wie soll man sagen, wahrheitsgetreuer oder bescheidener einräumt, daß die meisten, wenn nicht alle assyrische Schriftzeichen Polyphone sind" (S. 8). Nun denke man sich einen Text, eine Kriegs- und Siegesgeschichte, die entziffert werden soll, wobei man bei fast jedem Worte rathen muß, ob es eine phonetische Silbe bilde oder ideographisch einen selbstständigen Begriff bezeichne. Verf. führt ergötzliche Beispiele für dieses **Tohu-Bohu** an, und zwar aus Schraders selbsteigenen Citaten. „Die Polyphonie bringt es mit sich, daß der Entzifferer bei jedem einzelnen Zeichen fast immer zwischen 2, oft zwischen mehr als 2, in einzelnen Fällen bis zwischen neuen Möglichkeiten die Wahl (und die Qual) hat" (S. 19). Wie können aber die Assyriologen über den ersten Schritt hinwegkommen, um einen mehr als hieroglyphischen Text zu entziffern? Verf. citirt wieder dabei den deutschen Assyriologen, welcher, als Norm für dergleichen Entzifferung, ganz besonders Berücksichtigung des Sinnes und Zusammenhanges der ganzen Stelle aufstellt. Auf dieselbe Weise haben die biblischen Ausleger im Mittelalter dun-

kele Stellen erklärt: nach Sinn und Zusammenhang müsse es das und das bedeuten. Und eine solche Auslegung erweist sich hinterher als durchaus irrig.

Zu dieser Unsicherheit in der Entzifferung kommen noch „unverantwortliche Schreibfehler", namentlich bei Wiedergabe fremder Namen, welche die Copisten verewigten. Verf. citirt dabei wieder den wahrheitsliebenden Smith (S. 11 fg.), der „ein Sündenregister der assyrischen Inschriften aufgestellt hat" (S. 12). — Treffend sind des Verf. Vergleiche des assyrischen Schriftmechanismus mit dem ägyptischen und der Pehelwi-Schrift, die ebenfalls durch den Dualismus von Phonetik und Ideographik die Deutlichkeit und Sicherheit der Entzifferung erschweren. Aber das Assyrische übertrifft sie Beide bei weitem an Unbeholfenheit. Treffend ist auch die Deduktion des Verf., daß „in der Zeit, aus welcher die assyrischen Inschriften stammen, (vom 8. vorchristl. Jh. an) das Aramäische zur internationalen Geschäftssprache Westasiens erhoben, und das Assyrische, wenn nicht eine todte, so doch absterbende Sprache" gewesen sein müsse, was die Sicherheit ihres Verständnisses nur noch zweifelhafter macht (S. 19).

Die Unsicherheit der Entzifferung assyrischer Texte weist Verf. an einigen Beispielen schlagend nach. Zunächst an der s. g. Verwaltungsliste, dem „Alpha und Omega jeder historischen und chronol. Forschung über das alte Assyrien". Er vergleicht die Uebersetzung des ersten Stückes derselben, welches die Jahre 817—728 umfaßt, von Oppert, Schrader und Smith, mit einander und findet, daß auf 94 kleine Zeilen 47 Abweichungen der Entzifferer von einander kommen. Und diese Abweichungen betreffen nicht Nebendinge, sondern meist historische oder culturhistorische Momente. Nach der einen Uebersetzung sei im J. 739 die Stadt Bindu erbaut, nach einer andern zerstört worden. Das Wort rab bi-lab, wel-

ches Oppert und Schrader, sein fidus Achates, mit „Castratenoberst“ übersetzt, bedeutet bei Smith „Haupt der Priester“ (rabbitor). Nach diesem seien zwei Aufstände in der bekannten alten Hauptstadt Aschur ausgebrochen, nach dem letzten oder richtiger nach Oppert in einer unbekannten Stadt „Libzu“; nach S. zehn Feldzüge nach „Medien“, nach O.: nach einem ungewissen „Stromland“. Wir können es dem V. nicht verargen, wenn er bei der Veranschaulichung dieser Disharmonie sich der Ironie nicht enthalten konnte (S. 30 fg.). — Bei einem Stücke von 15 Zeilen aus der Liste der Jahre 708—704 kommen fünf Zeilen Differenzen vor (S. 32 fg.). „Für welchen Uebersetzer soll sich in solchen Fällen der Historiker entscheiden?“ Bezüglich der Geburtsgeschichte Sargons herrscht ebenso eine Differenz in der Uebersetzung zwischen Smith und Fox Talbot (S. 108 fg.).

Herr Gutschmid weist ferner nach, wie irreführend die mit lateinischen Buchstaben transkribirten assyrischen Texte bei Schr. sind, wenn man sie mit den Annales des rois d'Assyrie von Ménant vergleicht. Dort treten dem Leser bekannte geographische Namen aus der Bibel in großer Menge entgegen, hier dagegen „kann man froh sein, wenn man bei den Hunderten von Namen auf 100 drei kommen, die sich mit leidlicher Sicherheit verificiren lassen. Die erzählten Begebenheiten könnten . . . ebensogut an der chinesischen Mauer oder unter Kaffern und Hottentoten sich abspielen. Was kann der Historiker mit solchen leeren Namenreihen anfangen?“. Da nun Schr. diese leeren Namen mit anderweitig bekannten Namen ausgefüllt hat, so hat er sich etwas zu Schulden kommen lassen, was auf anderem Gebiete eine wenig schmeichelhafte Bezeichnung erhalten würde.

Die Einzelnheiten, an denen der V. in M II exemplificirt, wie unsicher auch das von den Assyriologen aus den Massen

wüſten Materials gewonnene Ergebniß für die Geſchichte iſt, müſſen wir hier übergehen. Nur hervorgehoben ſei, daß Achab's Symmachie mit andern ſyriſchen Königen gegen Salmanaſſar II im J. 854 (in welchem nach der bibliſchen Chronologie Achab bereits mehr als ein halbes Jahrhundert entſchlafen war) auf arger Verdrehung beruht. Im aſſyr. Texte ſteht „Acha-ab-bu Sir-lai" אחאבו שרלי. Daraus machte Schrader „Achab von Iſrael", obwohl der Name Iſrael in den aſſyr. Inſchr. ſonſt nicht weiter vorkommt. Das Zeichen, woraus das Alles herausgeleſen und wodurch die bibliſche Chronologie umgeſtoßen wird, iſt aber ein Polyphon (alſo nicht eine deutlich phonetiſche Silbe) und bedeutet, nach Hy-Haigh's Conjectur „Śarla", ein häufig erwähntes Territorium bei Damaskus. „Schraders ganze Verfahren iſt für den Optimismus, den er bei ſeinen Aufſtellungen walten läßt, und für ſeine Neigung, die Schwierigkeiten zu vertuſchen, überaus charakteriſtiſch" (S. 52). — Eine ähnliche Escamotage machte Schr. mit dem König Uziah (Azariah), der, nach ihm, 15 Jahre nach ſeinem Tode, um 740 neunzehn Diſtrikte von Hamath unterworfen haben ſoll, und Gutſch. iſt genöthigt, dieſe Abſurdität weitläufig zu widerlegen (S. 55—63).

In Nr. III geht der Verf. ſtreng zu Gerichte mit Schraders wegwerfender Art, das hiſtoriſche Material der Griechen bezüglich der aſſyriſchen Geſchichte zu behandeln, und mit dem ſog. Eponymen-Kanon, mit dem die Aſſyriologen die bisherigen chronologiſchen Reſultate aus den Angeln zu heben gedenken, und er kommt durch das genaue Eingehen auf dieſe Materie zu dem Reſultat (S. 107), daß die Eponymenliſten derſelben Entſtellung unterworfen ſind, wie ähnliche, z. B. die Conſulliſten, nämlich daß einzelne Jahreszeilen ganz ausfallen können „und daß die Abſchriften ſich leicht um eine oder mehrere Jahre verſchieben".

In Nr. IV „Anwendung der Entzifferung" behandelt Verf. einige ſpecielle Themata, den Urſprung des Wortes und Begriffes „Magier" und ſein Verhältniß zu רבמ, daß das Wort ariſch und nicht ſemitiſch iſt, ferner das Thema „Phul", die Achillesferſe der Aſſyriologen. Verf. weiſt nach, daß man über dieſen Namen nicht hinwegſchlüpfen dürfe, da er nicht bloß durch die bibliſchen Urkunden, ſondern auch durch Berosus und den ptolemäiſchen Kanon, nämlich Poros, geſichert iſt. Es ſcheint Verf. unbekannt geblieben zu ſein, daß ich nachgewieſen habe (Jg. 1874 S. 493 fg.), daß der Name auch bei griechiſchen Schriftſtellern vorkommt. Der bei Dion genannte Gärtner-Zögling Τίλγαμος und der bei Agathias genannte Gärtner-Sohn Βελητάρας, welcher König von Aſſyrien geworden, kein anderer ſein kann als Tiglat-Pileſer, eine Zerreißung des ſchwerfälligen Namens wie Nergilus bei Berosus ſtatt נרגל שראצר (auch von Verf. angenommen S. 151). Iſt Tilgam-Belatar gleich Tiglat-Pileſer der erſte einer neuen aſſyriſchen Dynaſtie geweſen, ſo war ſein Vorgänger, der Letzte der Derketaden, Belûus (nach Agathias) d. h. Phul, jedenfalls eine plauſiblere Identificirung als Poros-Phul.

Nr. V. enthält Auseinanderſetzung mit Schrader. Es folgen dann ſechs Exkurſe: I „das Reich Samaria nach 721 (719); II der babyloniſche Sintfluthbericht; III die Culturmiſſion der Aſſyrer; IV die Epoche der Arſakiden; V der Urſprung der aſſyriſchen Eponymen; VI Nergal-Sarasar, Sohn des Sanherib. Dieſe Themata ſind mit der, dem Verf. eigenen Klarheit und mit Scharfſinn behandelt, die man anerkennen muß, wenn man auch mit den Reſultaten nicht einverſtanden iſt.

Als ſollte endlich, endlich die Jahre lang zum Nachtheil der Wiſſenſchaft getriebene übermüthige Herausforderung der Aſſyriologen aus der Schule Schraders gegen die bewährte Geſchichte und Chronologie gedemüthigt und zur Beſcheidenheit ge-

bracht werden, hat Gutſchmid's Kritik eine Kundgebung von einer Seite veranlaßt, die man als unparteiiſch und autorativ gelten laſſen muß.

Herr Jüles Oppert, einer der Väter der Aſſyriologie, oder noch mehr, der zuerſt den ſtummen Steinen in den Funden eine Sprache gegeben hat, übernahm Schraders Vertheidigung gegen Gutſchmid's zermalmende Schläge (Gött. Gelehrte Anzeigen Jg. 1876 Nr. 44. Nov. S. 1377 fg.). Dieſe Vertheidigung macht aber den Eindruck des Plaidoyers eines geſchickten Anwalts, der ſeinen Clienten unter der Laſt der Anklagen erliegen ſieht und, um ihn zu retten oder mindeſtens eine Milderung der Strafe für ihn herbeizuführen, die Anklagen zugiebt, ja noch überbietet, und das Uebermaß der Schuld auf angeborene pſychologiſche Defekte des Angeklagten ſchiebt. „Schaffend aufzutreten iſt bis jetzt Schraders Beruf nicht geweſen, daher iſt der ihm gemachte Vorwurf, er habe keine Inſchrift zuerſt überſetzt, nicht am Platze. Noch weniger darf man ihm vorhalten, er habe ſeiner Vorgänger Uebertragungen nicht nur nicht verbeſſert, ſondern zuweilen Veränderungen vorgeſchlagen, die noch unannehmbarer ſeien, als die ſeiner Führer. Es genügt für Jeden ſeine Aufgabe". So beginnt Opperts Vertheidigung für Schrader. Der faßliche Sinn iſt: **nemo ultra posse.** Es iſt eine **captatio benevolentiae,** um die Richter unter dem Gewicht der Anklagen milder zu ſtimmen. Und nun fährt Oppert fort, das Sündenregiſter Schrader's ſelbſt aufzuzählen. „Der bedeutendſte Vertreter der Aſſyriologie „in Deutſchand" (ſo markirt ihn Oppert nicht ohne Malice) iſt nicht Hiſtoriker, noch weniger 'Chronolog". . . . „Sich ſelbſt Geſchichte einreden, darf nur ein Romanſchriftſteller . . . Seit ſechs Jahren habe ich mich vergeblich bemüht, meinem werthen Freunde Schr. dieſe Thatſache klar zu machen. Er hat das Gefährliche eigenmächtiger Geſchichtserfindung nicht erkennen wollen; nun ſind ſeine

Anſichten den Angriffen ausgeſetzt, die man ihm längſt vorausgeſagt hatte. **Habeat sibi!**"

Opperts Anklage gegen Schrader ſteigert ſich, und er hebt deſſen unglücklichen Ausſpruch hervor: „„Die chronologiſchen Aufriſſe des Herodot und der Hebräer ſind zerſchellt (! Opperts Ausrufungszeichen) an den zwei-, drei-, vierfach controlirten Regentencanones und Eponymenliſten der aſſyriſchen Thontafeln"". „Was haben denn in aller Welt die „Thontafeln", die zerſchellen machen ſollen, mit dem Herodot zu thun, der doch durch andere Inſchriften in glänzender Weiſe beſtätigt wird?" So interpellirt Oppert ſeinen Clienten, um den Richtern den Beweis von der Abnormität ſeines Clienten zu liefern. „Nicht alle Keilinſchriften ſind „Thontafeln", und Schr. war nicht, wie es dem Ref. vergönnt war, nach Herodot und mit demſelben in der Hand auf den Ruinen von Babylon". — „Dieſe (die Chronologie der Hebräer) ſind gerade nach aſſyriſchen Quellen der Wahrheit gemäßer als Dunckers, der Schr. Verirrung vulgariſirt hat" (S. 1381). — „Vielleicht wird nichts „zerſchellt", es ſei denn die Schrader'ſche Auffaſſung der Regentencanones, die als fortlaufend poſtulirt werden, während ſie eine Unterbrechung von 46 Jahren enthalten" (S. 1382).

„Der Kritiker (Gutſch.) hat nun Recht, wenn er den ſogenannten Eponymenturnus (Schraders Steckenpferd) leugnet, die unſinnige Identification Phuls mit Tiglat-Pileſer abweiſt" . . . (S. 1384). „Wider dieſe von Gutſchmid gegen die Schrader'ſchen Anſichten geltend gemachten Gründe läßt ſich allerdings gar nichts einwenden, und er hat Recht gehabt, ſich gegen ſie mit allem Nachdruck zu erheben". (S. 1385).

Hoffentlich wird ſich die Schrader'ſche Schule dieſe Abfertigung von dem Großmeiſter geſagt ſein laſſen; denn ſie kann gegen ihn nicht die Winkelzüge gebrauchen, die ſie den Laien auf

dieſem Gebiete gegenüber ſtets gebraucht, indem ſie von ihnen, wie es Gutſchmid ſo richtig bezeichnet, das **sacrificio dell'intelletto** verlangt. Weil die Uneingeweihten nichts von dem aſſyriſchen Syllabarium, nichts von der Ideographie, nichts von der Polyphonie verſtehen, ſollen ſie gläubig die Ueberſetzungen auf Grund der ſcheinbar controllirenden tranſkribirten Texte hinnehmen. Opperts **quos ego** war höchſt nothwendig, um der Umkehrung der Geſchichte und der Chronologie in den drei Jahrhunderten vor dem Untergang des aſſyriſchen Reiches Einhalt zu thun. Herrn Gutſchmid wird es die gelehrte Welt zu danken haben, daß dieſer Zuruf an die deutſchen Aſſyriologen ergangen iſt. Wenn ſie in ſich gehen, beſcheidener auftreten, richtig entziffern und interpretiren lernen, ſtatt voreilig Geſchichte und Chronologie zu machen, ſo werden ſie dieſe Beſſerung Gutſchmid zu danken haben. Aber noch eins müſſen ſie zur richtigen Entzifferung lernen, Kenntniß der Sprache, in welcher die aſſyriſchen Texte geſchrieben ſind. Denn bisher haben ſie eine Blöße auf dieſem Gebiete gezeigt, die eben ſo groß iſt, wie ihre Ueberhebung. Gutſchmid hat, weil nicht Orientaliſt, die linguiſtiſche Ignoranz dieſer Schule nicht berührt. Sie ſoll in einem zweiten Artikel nachgewieſen werden.

Berichtigung.

S.	2.	Z.	14 v. o.	integrirenden	statt: integniren
„	„	„	15 „ „	Verdammungsurtheil	„ Verdauungsurtheil
„	3	„	3 „ „	ausführlicher	„ ausführlichem
„	5	„	16 v. u.	den	„ der
„	10	„	3 v. o.	Unkunde	„ Urkunde
„	13	„	1 v. u.	mitbegehen	„ mibegehen.
„	15	„	5 v. o.	fehlt: daraus vor zu folgern.	
„	„	„	16 „ „	Apokryphon	statt: Apokriphen.

Abhandlungen.

Das Sendschreiben der Palästinenser an die ägyptisch-judäischen Gemeinden wegen der Feier der Tempelweihe.

(Schluß.)

Hat Nehemia auch thatsächlich acht Einweihungstage gefeiert? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir einen Haupteinwand gegen die Historicität dieses Sendschreibens in Betracht ziehen: Es könne ja nicht historisch sein, da es den Tempel von Nehemia erbaut und eingeweiht sein läßt, und überhaupt das, was Zerubabel geleistet hat, Nehemia zuschreibt. So lautet einstimmig das Verdammungsurtheil sämmtlicher kritischen Ausleger, und Keil schließt sich ihnen an.

Dieser Einwand ist aber keineswegs so schwerwiegend. Wenn als Milderungsgrund angeführt werden kann, daß das Sendschreiben oder der Verf. mit diesem Irrthume nicht allein steht, sondern ihn, wie sollen wir sagen, mit dem Talmud, oder wenigstens mit einigen Autoritäten des Talmuds theilt, dann müßte man mit dem strengen Urtheile zurückhalten. Und in der That wird im Talmud aufgestellt, daß Zerubabel und Nehemia identisch seien, daß der erste Name nur allegorischer Natur

sei „in Babel geboren", Nehemia aber sei der echte Name desselben gewesen (Synhedrin p. 38 b.): וחבבל שמרת בבבל ומה שמו נחמיה בן חכליה שמו. Veranlassung zu dieser irrthümlichen Identificirung gab der Name התרשתא, womit meistens Nehemia bezeichnet wird, der aber in dem Verzeichniß der rückkehrenden Exulanten (Esra c. 2 und Neh. c. 7), auch Zerubabel beigelegt zu sein scheint. Der chronologische Hiatus zwischen dem einen und dem andern störte diese Identificirung nicht, da den Talmudisten die zweihundertjährige persische Dynastie in 34 Jahren zusammenschrumpfte, indem ihnen die Bedeutung der Könige Achaschweroschen und Artachschasta nicht bekannt war und noch weniger die Regierungsjahre der persischen Könige (vergl. Seder Olam c. 22—30). Diese chronologische Confusion verräth auch das Buch Daniel, welches von Cyrus bis zum letzten Darius nur vier Könige voraussetzt (11, 1). Aus dieser Unkenntniß der persischen Geschichte und Chronologie konnte der Irrthum entstehen, daß Zerubabel, welcher zu Cyrus' Zeit die Exulanten zurückgeführt hat, identisch sei mit Nehemia, welcher unter Artachschaschta nach Jerusalem gekommen war. Existirt ja eine Sage, daß Zerubabel unter Darius nach Babylonien zurückgekehrt sei (Esra Apokryphus 4, 13, fg. Josephus Alterth. XI, 3, 1). Man konnte also in der chronologischen Confusion annehmen, daß der in Jerusalem eingewanderte Nehemia identisch sei mit Zerubabel, welcher unter Cyrus der rückkehrenden Colonie der Exulanten vorgestanden und den Tempel erbaut und eingeweiht hat, und zwar sei er dann wieder nach Persien gewandert, Mundschenk des Königs Artachschaschta geworden und endlich, zum zweiten Male nach Jerusalem zurückgekehrt, habe er die Mauern wiederhergestellt. Man kann also nur den Briefschreibern oder der jerusalemischen Gerusia zur Last legen, daß sie in den geschichtlichen Fakta, welche drei oder vier Jahrhunderte vor ihnen vorgefallen waren, sehr schlecht orientirt oder unwissend waren und darum Zerubabel

mit Nehemia für identisch gehalten und dem Letztern den Bau und die Einweihung des Tempels zugeschrieben haben. In der Drangsalszeit vom Beginn der helleniſtiſchen Wirren während der Makkabäerkämpfe ist eine solche Unwissenheit verzeihlich.

Steckten die Briefschreiber einmal in dem Irrthum, daß Zerubabel und Nehemia eine und dieselbe historische Persönlichkeit sei, und daß diese den Tempel erbaut und eingeweiht habe, so konnten sie mit Recht geltend machen, daß die Einweihungszeit acht Tage gedauert habe. In der That muß das Tempelweihfest unter Zerubabel achttägig begangen worden sein. Im kanonischen Esra (6, 15) ist die Zeit nicht angegeben, aber in Esra Apokryphus (7, 5—6) ist sie angedeutet. Es heißt da, der Tempel sei am 23. Adar vollendet worden (abweichend vom kanonischen) und darauf sei die Einweihung erfolgt: ἀκολούθως τοῖς ἐν τῇ Μωυσέως βίβλῳ „übereinstimmend mit der im Buche Mose erwähnten Einweihung". (Zu τοῖς ist wohl zu ergänzen ἐγκαινισμοίς). Worin bestand die Uebereinstimmung? In Exodus 40, 17 ist angedeutet, daß der erste Nissan bei der Einweihung der Stiftshütte eine Rolle gespielt hat, und in Leviticus 8, 33; 9, 1 ist angegeben, daß die Einweihung derselben acht Tage gedauert hat. Folglich war der Anfang der 23. Adar. Dieser Auffassung folgen die ersten mischnaitischen Autoritäten (vgl. darüber Ibn-Esra zu Exodus Ende). Nach der Angabe des Esra-Apocr. hätten die rückkehrenden Exulanten bei der Einweihung des Tempels die im Pentateuch angegebene Zeit der Einweihung der Stiftshütte zum Muster genommen, d. h. sie hätten die Einweihung ebenfalls am 23. Adar begonnen und am 1. Nissan vollendet. Das ist der Sinn des Verses in Esra-Apokryph. Die Einweihung des Tempels unter Zerubabel hat demnach acht Tage gedauert. Die Sendschreiber konnten also mit Recht angeben: (1, 2, 12) „Eben so hat Salomo acht Tage (der Einweihung) begangen. Und es wird auch in den

Denkschriften Nehemia's dasselbe erzählt" (oder wie die syrische Version hat), daß Nehemia (d. h. Zerubabel) dasselbe gethan hat". Unter ἀναγραφαὶ τῶν ὑπομνηματισμῶν wäre demnach zunächst das Buch Esra zu verstehen. Von diesem Buche in Verbindung mit Nehemia und Chronik gilt wohl, was in diesem Sendschreiben weiter erzählt wird, daß Nehemia eine Büchersammlung angelegt habe: „Die Geschichte der Könige und Propheten und (besonders) die Geschichte Davids und die Briefe der Könige in Betreff der Weihgeschenke" (an den Tempel). Das Letztere ἐπιστολαὶ βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων bezieht sich unstreitig, wie Bretschneider, Hengstenberg und Andere es aufgefaßt haben, auf die Gnadenbriefe der persischen Könige Esra 1, 1 fg.; 6, 3 fg.; 7, 12 fg. Dazu ist noch zu rechnen ein Brief Darius', daß die Einkünfte vom Samaria für den Bedarf des Tempels in Jerusalem verwendet werden sollten, der sich zwar nur bei Josephus findet (Altrth. XI, 4, 9), aber ohne Zweifel aus Esra— Apokryph — stammt, den Josephus benutzt hat. Diese Recension des Esra kann wohl den Briefschreibern vorgelegen haben, und darum konnten sie mit Recht sagen, daß Nehemia (oder Zerubabel oder Esra) diese Schenkungsbriefe gesammelt hat. „Das die Könige und Propheten und David Betreffende" bezieht sich auf die Chronik, in welcher die Geschichte Davids einen großen Raum einnimmt. Es würde daraus folgen, daß das Dreibuch Esra-Nehemia-Chronik zu dieser Zeit, als das Sendschreiben erlassen wurde — wenn es historisch ist — noch nicht kanonisches Ansehen hatte. Denn während es das, was im Pentateuch von Mose und Ahron und im Buche der Könige von Salomon erzählt wird, als allgemein bekannt voraussetzt, giebt es die Quelle an, in welcher von der Einweihung des zweiten Tempels unter Nehemia (Zerubabel) erzählt wird.

Mit der Annahme, daß das ganze Stück ein einheitliches

Ganze, ein einziges Sendschreiben bildet, daß es in hebräischer Sprache abgefaßt war, und daß die Voraussetzung von Nehemia's Tempeleinweihung auf einem verzeihlichen Irrthume beruht, und endlich mit Eliminirung der Kopisten- und Uebersetzungsfehler giebt es keinen Umstand in demselben, welcher die Historicitat verdächtigen könnte. Die Relation von dem wunderbaren Feuer bei der Tempelweihe und von Jeremia's Veranstaltung, die wichtigsten Tempelgeräthe zu verbergen, waren wohl ältere Sagen, welche die Briefschreiber geglaubt haben. Mögen sie auch wundergläubig gewesen sein, darum können sie doch ein Sendschreiben an die Alexandriner im Jahre 188 **Seleucidarum** gerichtet haben. Was sonst noch gegen die Historicität desselben eingewendet wird, ist von keinem Gewicht. Der Einwurf von der ungeschichtlichen Voraussetzung, daß die Chanukafeier erst nach Antiochos' Tod angesetzt worden sei, beruht auf der Annahme von zwei Sendschreiben und auf der andern, daß das zweite mit V. 1, 10, getrennt vom vorhergehenden Datum, beginne, und daß dieses von Juda Makkabi mit unterzeichnet sei. Das sind aber falsche oder doch jedenfalls unerwiesene Voraussetzungen. Der Einwand, warum die Palästinenser so lange gezögert haben, die Alexandriner zur Mitfeier des Chanukafestes aufzufordern, kann ja in einem uns unbekannten Umstand und in dem Verhältniß der Muttergemeinde zur Tochtergemeinde gelegen haben. Es kann z. B. darin gelegen haben, daß Onias, der nach Aegypten entflohene Hohenpriestersohn, noch immer die Hoffnung gehegt haben mag, die erbliche Würde seines Vaters einzunehmen, und darum die Rangerhöhung der Hasmonäer nicht anerkannt haben mochte. Das hasmonäische Hohenpriesterthum hing aber aufs engste mit der Tempelweihe zusammen. Das Verdienst, Tempel und Cultus in ihrer Reinheit wiederhergestellt zu haben, beschwichtigte in Judäa das Bedenken, von der Erblichkeit der Hoherpriesterwürde abzugehen. Die alexandrinische

Gemeinde auffordern, sich an der Chanuka-Feier zu betheiligen, war eigentlich gleichbedeutend mit dem Wunsche, die in Judäa bestehenden Veränderungen, also auch die Uebertragung des Hohenpriesterthums auf eine andere Familie anzuerkennen. Das hätte gewiß den in Aegypten in hohem Ansehen stehenden Onias verletzt. Aus diesem Grunde mögen die Palästinenser mit der Aufforderung gezögert haben, so lange noch Onias lebte. Im Jahre 188 Sel. = 124 war er wohl nicht mehr am Leben, da seine Söhne um 107 bereits als Feldherren der ägyptischen Könige Kleopatra dieser militärische Dienste geleistet haben. Es ist also möglich, daß die Jerusalemer die Zeit nach dem Tode Onias' für gelegen hielten, den Alexandrinern die Anerkennung der Tempelweihe, vielleicht mit Allem, was sich daran knüpfte, nahzulegen. Damit wäre auch ein anderer Einwand beseitigt, den man machen könnte, warum denn der im Jahre 188 fungirende Hoheprieſter, Johann Hyrkan, die angesehenste Persönlichkeit im Staate, nicht in der Aufschrift aufgeführt wird. Es wäre aber wie Eigennutz erschienen, wenn die Aufforderung auch von ihm ausgegangen wäre; die Alexandriner und besonders die Söhne Onias' hätten darin die Absicht erblicken können, seine Hohenpriesterwürde anzuerkennen, und mit diesen mochte man es nicht verderben; sie bildeten am alexandrinischen Hofe eine Stütze auch für Johann Hyrkanos.

Der Einwurf, welcher noch gegen die Historicität der chronologischen Angabe in diesem Sendschreiben gemacht wird, als wenn Demetrios im Jahre 169=143 in Judäa anerkannt gewesen wäre, während „die Judäer in diesem Jahre von Demetrius abfielen und die Partei Tryphons ergriffen hätten"; dieser Einwurf ist urkundlich falsch. Im Jahre 169=143 hat Tryphon Jonathan zum Gefangenen gemacht und ihn getödtet. Darum fielen die Judäer von ihm ab und wendeten sich Demetrios II zu; Simon, Jonathans Nachfolger, wandte sich an

dieſen, dem judäiſchen Gemeinweſen Conceſſionen zu machen, und er ging darauf ein (I. Makkab. 13, 34 fg. vgl. o. S. 11).

So läßt ſich dieſem Sendſchreiben von keiner Seite mit anfechtenden hiſtoriſchen Thatſachen beikommen. Nichts ſpricht gegen deſſen Hiſtoricität, als daß die Briefſchreiber einige Sagen über Thatſachen, die mehrere Jahrhunderte vorher vorgefallen waren, als hiſtoriſch angenommen haben. Für die Geſchichtlichkeit des Sendſchreibens ſpricht aber entſchieden der Umſtand, daß es Antiochos Epiphanos' Tod nüchtern erzählt und keine Sage daran knüpft. Das erſte Makkabb. berichtet, dieſer König habe in ſeiner Krankheit ſeine Frevelthat an den Judäern bereut, das zweite übertreibt noch dieſe Sage, er habe ſich vorgenommen, zum Judenthum überzugehen (9, 17). Von dieſen Sagen weiß dieſes Schreiben nichts. Es muß alſo vor der Abfaſſung dieſer beiden Schriften geſchrieben ſein. Unerheblich iſt es, daß es Antiochos Epiphanos eben ſo enden läßt, wie ſein Vater umgekommen iſt, durch einen Angriff der Prieſter gegen ihn wegen Tempelſchändung. Denn dieſe Verwechſelung berührt nicht den Hauptinhalt des Briefes.

Je ſchärfer man den Inhalt des Sendſchreibens ins Auge faßt, deſto mehr tritt die Geſchichtlichkeit desſelben ans Licht. Sein Zweck war, die Judäer in Aegypten dafür zu gewinnen, daß auch ſie die Chanuka-Feier begehen mögen. Dieſe Aufforderung wird dreimal wiederholt (1, 9, 18; 2, 16). Zweimal iſt angegeben, daß die Judäer dieſe Aufforderung zur Zeit ergehen laſſen, als ſie im Begriff ſind, dieſe Feier zu begehen: *μέλλοντες νῦν ἄγειν*. Das erſte mal iſt dabei angegeben, daß ſie es im Jahre 188 Sel. thun. Um die Wichtigkeit dieſer Feier zu begründen, werden zwei Umſtände angeführt: der eine, daß Gott ſelbſt die Errettung herbeigeführt habe, indem Antiochos Epiphanes auf eine ungewöhnliche Weiſe umgekommen ſei, als wenn Gott ſelbſt gegen ihn Krieg geführt hätte: *ὡς ἂν πρὸς*

βασιλέα παρατασσόμενος (o. S. 7). Dafür sei Gott zu preisen, welcher die Frevler preisgegeben hat (1, 17). Als zweiter Grund wird angegeben, daß diese Feier noch an ein anderes wunderbares Factum erinnert, an das außergewöhnliche Feuer für den Altar bei der Einweihung des Tempels unter Nehemia (Zerubabel). Die L.A. (1, 18): ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε (ἡμέραν) τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρὸς ist gegen die verschlimmbessernde L.A. durch die lat. Uebersetzung: **ut et vos quoque agatis diem scenopegiae et diem ignis, qui datus est quando Nehemias etc.** gesichert. Man muß demnach ergänzen τοῦ πυρὸς, ὃ ἐδόθη, ὅτε Νεεμίας κ. τ. λ. Damit will ausgedrückt sein, daß der 25. Kislew, der Tag für die Feier der Tempelreinigung, auch für das wunderbare Feuer eingesetzt sei. Es ist also ein **argumentum ad hominem.** Wenn die Alexandriner etwa Bedenken tragen sollten, sich an der Chanuka-Feier zu betheiligen, so mögen sie in Erwägung ziehen, daß dieser Tag auch an einen andern wunderbaren Vorgang erinnert. Zu diesem Zweck wird die Geschichte von dem als dichtes Wasser verborgenen Feuer vom Salomonischen Tempel erzählt (1, 19—30). Zur Bestätigung dessen wird hinzugefügt, daß dieses noch bis auf die Gegenwart genannt wird Nephtar (oder נפתר? Syrer), dieses bedeute Reinigung (καθαρισμός), die Menge spreche aber das Wort entstellt aus Nephthaei. So räthselhaft dieses Wort auch ist, so will doch das Sendschreiben offenbar damit beweisen, daß eine Erinnerung an die Tempelweihe durch nasses Feuer noch in der Gegenwart geblieben sei. Es fügt noch weiter hinzu: In einer Schrift Jeremia's sei erzählt, daß dieser Prophet für die nachfolgenden Geschlechter (o. S. 15) angeordnet habe, mit dem von ihm verborgenen Feuer so zu verfahren; er habe auch eingeschärft, das Gesetz nicht zu vergessen und habe Stiftshütte, Bundeslade und Räucheraltar auf dem Berge, von dem aus Mose das Land über-

ſehen, verbergen laſſen. Dieſe würden erſt wieder bekannt werden, wenn die Zerſtreuten Iſraels geſammelt werden würden (2, 1—8 a). Alle dieſe Angaben ſollen für die ägyptiſchen Judäer die hohe Bedeutung des wunderbaren Feuers und des dafür eingeſetzten Gedenktages hervorheben, damit ſie gewonnen werden, auch ihrerſeits den 25. Kislew zu feiern.

Zum Schluſſe folgen Beiſpiele, um zwei Punkte zu conſtatiren, einmal daß die Einweihung des Heiligthums durch wunderbares Feuer ſanktionirt worden ſei, und ſtets dadurch ſanktionirt werden müſſe, und dann daß die Einweihung acht Tage gedauert habe. Die dafür angeführten Beiſpiele ſind: die Einweihung der Stiftshütte durch Moſe und die des Tempels durch Salomon. Daran ſchließt ſich die Einweihung des zweiten Tempels unter Nehemia (Zerubabel). Dieſe Vergleichung beginnt mit V. 2, 8b, und wird ausgedrückt durch ὡς καὶ . . . καθὼς καὶ . . . ὡσαύτως καὶ. „So wie Salomon wünſchte, daß der Ort geheiligt werde . . . und Einweihungsopfer darbrachte, ſo wie Moſe betete und Feuer vom Himmel kam und verzehrte das Opfer", ſo betete auch Salomon, und Feuer verzehrte das Opfer. So iſt der Zuſammenhang von V. 8b. mit 9—10 zu erklären. Das iſt der eine Beleg, wodurch beſtätigt werden ſoll, daß bei der Einweihung des zweiten Tempels auch Gebet um himmliſches Feuer und Gewährung desſelben nothwendig geweſen ſei. Dieſe Folgerung wird aber nicht weiter ausgeführt, weil ſchon früher von dem Feuer unter Nehemia weitläufig erzählt war. Mehr lag den Sendſchreibern an dem Umſtande, daß die Einweihung jedesmal acht Tage gedauert habe. Für die Zeit Moſe's wird V. 11 angeführt, der aber jedenfalls defekt iſt (vgl. o. 7). Daran reiht ſich V. 11: ὡσαύτως καὶ Σαλομὼν τὰς ὀκτὼ ἡμέρας ἤγαγεν. „So wie auch Salomo eine achttägige Einweihungsfeier beging". V. 13 beweiſt, daß

dasselbe, τὰ αὐτά, nämlich die achttägige Feier, auch unter Nehemia (Zerubabel) stattgefunden habe (vgl. o. S. 51). Nun hätte die Nutzanwendung gemacht werden müssen, daß der Katharismos unter dem Makkabäer Juda ebenfalls acht Tage gedauert habe, es sei also nach vollgültigen Mustern verfahren worden, und die Feier vom 25. Kislew wäre also nachahmenswerth und religiös geboten. Diese Nutzanwendung wird aber nicht gemacht, sondern es wird ein anderes Vergleichungsmoment herangezogen. So wie Nehemia Schriften gesammelt habe, so habe auch Juda die durch den Krieg zerstreuten (Schriften) gesammelt (13 b.—14). Unter diesem Juda ist ohne Zweifel Makkabi zu verstehen, sonst hätte der V. keinen Sinn. Auffallend genug ist es, daß eine anderartige Vergleichung gemacht wird. Entweder ist die Stelle defekt, oder die Schreiber haben die Vorgänge unter Juda Makkabi nicht scharf betonen, sondern lediglich anbeuten wollen. Das Ganze schließt mit der Wiederholung der Aufforderung: „Da wir im Begriffe sind, die Tage der Reinigung zu begehen, (nämlich, im Jahre 188), schreiben wir euch; ihr würdet recht thun, die Tage (ebenfalls) zu begehen". So ist der Zusammenhang klar und abgerundet. Selbst die Schlußbetrachtung (2, 17—18) ist situationsgemäß: „Gott wird, wie er verheißen, sämmtliche Söhne seines Volkes bald ins heilige Land sammeln, das er doch aus großen Uebeln befreit und die Stätte gereinigt hat"[1]). Es ist eine Andeutung, daß die in Aegypten wohnenden Judäer, so behaglich sie sich auch dort fühlen mögen, doch nicht dorthin gehören, sondern zum heiligen Lande und zum heiligen Tempel, der doch in letzter Zeit nach erfolgter Reinigung von der Entweihung neuerdings

---

[1]) *Καθὼς ἐπηγγείλετο διὰ τοῦ νόμου* bezieht sich auf das Folgende: „wie Gott im Pentateuch verheißen hat, hoffen wir, daß er sich unserer erbarmen und uns aus der Zerstreuung sammeln wird". Es ist eine Anspielung auf Deuteronomium.

seiner Gnade gewürdigt worden sei. Diese sollen sich also nicht als eine gesonderte Gemeinschaft betrachten, sondern ihrer Zusammengehörigkeit mit den Bewohnern des heiligen Landes eingedenk sein und also mit ihnen gemeinsam die in Jerusalem eingesetzte Feier begehen. Vielleicht liegt auch darin ein leiser Protest gegen den Oniastempel.

Ist also der Inhalt des Briefes mit Ausnahme der Sagen und der Identificirung Nehemia's mit Zerubabel — welche die Schreiber bona fide gegeben haben, — historisch und nicht das Machwerk eines Falsarius, so gewährt er uns einen Einblick in das Verhältniß der Muttergemeinde zur ägyptischen Colonie. Diese nahm keineswegs lebendigen Antheil an den Vorgängen in Judäa während der Makkabäerkämpfe, auch nicht an der Tempelweihe. Die Chanuka-Feier zu begehen mußte sie erst aufgefordert werden. Wenn also das II. Makkabb. angiebt, daß in Jerusalem bestimmt worden sei, daß das ganze judäische Volk diese Feier begehen sollte (10, 8): *παντὶ τῷ τῶν Ἰουδαίων ἔθνει κατ' ἐνιαυτὸν ἄγειν τάσδε τὰς ἡμέρας*, so ist das der Erfahrung einer späteren Zeit entnommen. Es geht aber auch aus dem Sendschreiben hervor, daß in Judäa ein hoher Werth darauf gelegt wurde, die ägyptischen Judäer zur Lebensgemeinschaft heranzuziehen. Zwei mal sind von Jerusalem aus an diese ein Sendschreiben gerichtet worden, unter Simon im Beginne seiner Verwaltung 169 Sel. = 143 und unter Hyrkan I 188 Sel. = 124. Wir erfahren auch daraus, daß es damals eine Gerusia gegeben hat, was übrigens aus dem I. Makkabb. bekannt ist. Interessant ist auch in dem Sendschreiben das Compliment, welches dem Aristobul gemacht wird, daß er vom Geschlechte der gesalbten Priester, d. h. der Hohenpriester sei und zum König Ptolemäus in naher Beziehung stehe, dessen Lehrer sei. Es ist offenbar eine captatio benevolentiae. Unter dem König Ptolemäus im Jahre 188 Sel. = 124 kann nur Ptolem. VII

Physkon oder Euergetes II gemeint sein. Dieser war zwar zu einer Zeit judenfeindlich, wie Josephus und zum Theil auch Apion erzählt. Allein in der ganzen Dauer seiner Regierung kann er es nicht gewesen sein, da Sirach der Jüngere unter seiner Regierung 132 nach Alexandrien gewandert ist. Dieser Ptolemäus war Schriftsteller, er kann also einen Lehrer gehabt haben. — Aus diesem Sendschreiben stammt der jüdische Peripatetiker Aristobulos. Ein anderes Dasein hat er nicht. Die Schrift, welche seinen Namen trug und von den Kirchenvätern citirt wird, ist eine Pseudepigraphie (vgl. Jg. 1876 S. 340).

Ist unser Sendschreiben historisch — und, wie erwähnt, spricht nichts dagegen, und nicht wenig dafür — so ließe sich daraus das Zeitalter des jüdäisch-alexandrinischen Schriftstellers Eupolemos, oder wenigstens die Zeit der Abfassung seiner Schrift: „über die Judäer oder die Könige Juda's" limitiren. In einem Fragment bei Eusebius (praepar. evang. XI c. 39) ist nach Eupolemos angegeben, daß Nebuchadnezar alles Metall aus dem Tempel nach Babylonien transportirt habe, aber nicht die Bundeslade mit der steinernen Tafel, diese habe Jeremia zurückgehalten. *χωρὶς τῆς κιβωτοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτῇ πλακῶν. ταυτὴν δε τὸν Ἱερεμίαν κατασχεῖν.* In unserm Sendschreiben ist eben diese Thatsache angegeben, und zur Bewahrheitung derselben werden Schriften von Jeremia angeführt, welche Solches bezeugen. Diese Sage war also nicht allgemein bekannt, indem das Sendschreiben die Quelle dafür namhaft zu machen für nöthig hielt. Eupolemos, oder wer sonst Verf. jenes Fragments war, kann daher die Sage nur aus diesem Sendschreiben entlehnt haben. Nun ist dieses 124 abgefaßt. Die, nennen wir sie Eupolemische Schrift kann daher erst nach 124 geschrieben sein. Ohnehin geht aus einem Datum hervor, daß sie erst nach Physkons Tod, also nach 118 geschrieben sein kann.

Note I. (zu S. 12).

Die Chronologie des Eupolemos.

Clemens Alexandrinus hat von dem judäisch-helleniſtiſchen Schriftſteller oder Hiſtoriker Eupolemos eine chronologiſche Notiz erhalten, welche auf den erſten Blick ſo zweideutig und ſo widerſpruchsvoll gehalten iſt, daß Forſcher ſich bisher vergeblich bemüht haben, ſie zu erklären. Die Notiz lautet (**Stromata I, 21**): *Εὐπόλεμος ἐν τῇ ὁμοίᾳ πραγματείᾳ (περὶ Ἰουδαίων) τὰ πάντα ἔτη φησὶν ἀπὸ Ἀδὰμ ἄχρι τοῦ πέμπτου ἔτους Δημητρίου βασιλείας τὸ δωδέκατον βασιλεύοντος Ἀλγύπτου συνάγεσθαι ἔτη ερμϑ'*. „Von der Zeit, daß Moſe die Judäer aus Agypten geführt bis zu genannter Friſt 2580 Jahre". Es iſt allerdings gleichgültig, welche Zahlungsweiſe Eupolemos angewendet hat, um von Adam oder der Weltſchöpfung bis zum fünften Jahr eines Königs Demetrios 5049 und vom Auszuge bis zu demſelben Jahre 2850 J. herauszubringen. Dieſes Moment kann nicht in die Unterſuchung gezogen werden. Die Schwierigkeit beſteht darin, daß dieſer Schriftſteller es unbeſtimmt läßt, ob er bis zum fünften Jahr Demetrios I Soter oder bis zu dem ſeines Sohnes Demetrios II Nikator gezählt hat. Der Erſte regierte von Nov. 162 bis Auguſt 150. Der Regierungs-Anfang des Zweiten iſt nicht ganz genau bekannt. Es giebt dafür nur eine einzige Quelle, das erſte Makkabäerbuch (10, 67): „Im Jahre 165 (nach der ſeleucidiſchen Aera) kam Demetrios, Sohn des Demetrios, aus Kreta in das Land ſeiner Väter" (Syrien-Babylonien). Das entſpräche dem Jahre $\frac{148}{147}$. Das 5. Jahr des erſten Demetrios wäre das

J. $\frac{158}{157}$, das des zweiten $\frac{144}{143}$ oder 169 Sol. Ein Widerspruch weist sich noch darin, wenn man das 5. Jahr mit dem zwölften eines Ptolemäus congruent machen will. Soll darunter Ptolemäus VI Philometor verstanden sein, dessen Regierung 181 begann, so fiele sein zwölftes ins J. 170. Das stimmt nicht. Es müßte also von seinem Bruder Ptolemäus VII (Euergetes II, Physkon) die Rede sein, welche mit Philometor gemeinschaftlich vom Jahre 170 an regierte. Sein zwölftes Jahr träfe allerdings ungefähr mit dem fünften des Demetrios I zusammen, genau genommen zwar mit dem 6ten. Allein, da damals doch noch Ptolemäus VI gelebt haben müßte, und wie man annimmt, auch der Verf. Eupolemos, so bleibt der Umstand auffallend: Warum zählte Eupol. gerade nach den Regierungsjahren des Bruders, obwohl dieser vom J. 164 an nicht mehr König von Aegypten war, sondern über Cyrene herrschte, und erst lange später, als er Alleinherrscher von Aegypten geworden war, sich auch die Zwischenjahre zurechnete? Aber ebensowenig wollen die Zahlen stimmen, wenn man an Demetrios II denkt; denn dann sind die 12 Jahre des Ptolemäus VII zu wenig, wenn man von seiner ersten Mitregentschaft 170, oder zu viel, wenn man von dem Todesjahre seines Bruders rechnet, da das erste Regierungsjahr dieses Demetrios und das des Ptolemäus VII, als Nachfolgers Philometors, nur um ein Jahr differiren. Das sind die Schwierigkeiten, welche Eupolemos' chronologische Angabe involviren. C. Müller hat daher die Ausgleichung durch Emendation versucht. Statt *τὸ δωδέκατον* soll gelesen werden *τότε τὸ ἕκτον*. Indessen so wenig glücklich auch diese Emendation ist, so hat doch Müller in der Sache das Rechte getroffen, daß Eupolemos als **terminus ad quem** seiner chronologischen Berechnung das Befreiungsjahr der Judäer vom Joche der Syrer unter Demetrios II zur Zeit Simons gewählt hat. Er bemerkt (**Fragmm. historicc.**

Graece. III p. 208 b). „Jnnuit (Eupol.) vero Demetrium Nicatorem, qui regnum suscepit a 146 exeunte. Ejus annus quinto quum libertatem Judaeis rex concesserit, vides cur ad hunc terminum Eupolemus numeros suos direxerit". Soweit Müller, dem M. v. Niebuhr folgte. Freudenthal, welcher mit Recht Müllers Emendation verwarf, nahm Demetrios I wieder auf und stützte diese Annahme besonders auf die Notiz, welche Clemens zu Eupolemos' Berechnung hinzufügte. Diese lautet: „Von dieser Zeit an bis zu römischen Consuln Cajus Domitianus Cassianus sind 120 Jahre abgelaufen. *ἀπὸ δὲ τοῦ χρόνου τούτου ἄχρι τῶν ἐν Ῥώμῃ ὑπάτων Γαΐου Δομετιανοῦ Κασσιανοῦ συναθροίζονται ἔτη ἑκατὸν εἴκοσι.* Masson hat die entstellten Namen der hier genannten Consulen berichtigt. Es muß dafür gelesen werden: *Γναΐου Δομετίου καὶ Ἀσινίου* (hist. crit. I, 35). Es sind das die Consulen des Jahres 714 Roms, = 40, nämlich Cnaejus Domitius Calvinus und Cajus Asinius Pollio. Während ihres Consulats wurde Herodes von Octavian und Antonin zum König von Judäa erhoben. Clemens Alexandrinus rechnete also von dem 5. Jahre des Demetrios bis zum Jahre von Herodes' Ernennung 120 Jahre. Diese Zahl käme ungefähr heraus, wenn man von Demetrios I ausgeht, dagegen würde die Zahl zu groß sein, wenn man Demetrios II darunter verstehen soll. So weit Freudenthal (hellenistische Studien N. 12 S. 212 fg.). Er entscheidet sich aus diesem Grunde und aus Einwendung gegen die andere Annahme für Demetrios I (S. 123) und kommt in Folge dessen zu dem Schlusse, daß Eupolemos gerade dieses, durchaus nicht Epochemachende Jahr als Terminus ad quem gewählt habe, weil er in dieser Zeit unter Philometor seine Schrift verfaßt habe.

Allein diese Annahme ist ja ganz unhaltbar. Denn warum sollte Eupolemos, der doch Zeitgenosse des Philometor gewesen sein soll, nach den Regierungsjahren Physkons datirt haben, der damals

$\frac{159}{158}$ nicht über Aegypten geherrscht hat, und nicht viel einfacher und richtiger nach denen des Philometor, der damals faktisch regiert hat? Es wäre ja eine Verkehrtheit ohne Gleichen. Man muß daher durchaus bei Demetrios II stehen bleiben. Die Einwürfe, welche Freudenthal gegen diese Annahme aufgeführt hat, sind nicht unwiderleglich, man braucht nicht einmal zu Müllers allerdings wenig plausibelen Emendation Zuflucht zu nehmen. Erscheint doch der ganze Passus, wie er uns bei Clemens vorliegt, durchaus fehlerhaft. Zunächst erscheint die Construktion so unrichtig als nur möglich: ἄχρι τοῦ πέμπτου Δημετρίου βασιλείας, Πτολεμαίου τὸ δωδέκατον βασιλεύοντος Αἰγύπτου. Sollte man nicht die Construktion erwarten: καὶ τοῦ δωδεκάτου Πτολεμαίου? Ferner müßte Eupolemos sehr nachlässig geschrieben haben, wenn er den Ptolemäer nicht bestimmt genug bezeichnet haben sollte. Sei es, daß er den VI. oder den VII. Ptolemäus gemeint hat, so hätte er doch entweder die indicirende Zahlreihe oder ein Epitheton zu dem König hinzufügen müssen, um ihn kenntlich zu machen. Ptolemäus schlechthin ist eine grobe Nachlässigkeit. Will man Eupolemos nicht diese zur Last legen, so muß man annehmen, daß er den Ptolemäus präcisirt haben muß. Diese Zahl steckt in dem, die Construktion entstellenden τὸ δωδέκατον. Es scheint ursprünglich entweder ein Zahlbuchstabe gewesen zu sein, etwa τοῦ ϰ, oder ein Epitheton, und daraus scheinen Copisten die irreführende und die Construktion nur störende Zahl 12 gemacht zu haben. Eupolemos braucht gar nicht das Regierungsjahr des Ptolemäus, von dem er spricht, angegeben zu haben, ja, er kann es nicht angegeben haben, sonst hätte das καὶ vorher nicht fehlen dürfen. Er hat lediglich angeben wollen, daß zur selben Zeit der und der Ptolemäus in Aegypten regierte. Wie dem auch sei, das unbeholfene τὸ δωδέκατον kann

bei dieſem chronologiſchen Calcul gar nicht in Betracht gezogen werden. Es iſt einfach eine Corruptel.

Was den Einwand von dem 120. Jahr des Clemens betrifft, ſo iſt ja Freudenthal ſelbſt gezwungen dazu Zuflucht nehmen, „daß die Conſulenfaſten zur Zeit der römiſchen Republick vielerlei Fehler aufweiſen und insbeſondere dem chriſtlichen Alterthum in arger Verwirrung überliefert worden ſind"; denn nach ſeinem Calcul kommen nur 118 Jahre heraus. Es iſt ganz richtig, die chriſtlichen Annaliſten haben bald einige Conſulen zu wenig, bald zu viel, indem ſie durch die Namenanhäufung aus einem einzigen mehre gemacht oder mehrere Namen zu einem einzigen zuſammen gezogen haben, (vgl. introductio zu Clinton, fasti romani I). Clemens kann alſo eben ſo gut 120 Jahre ſtatt 103, wie ſtatt 118 gezählt haben [1]). Dieſes Moment kann alſo ebenſowenig in Betracht kommen und die ſich ſelbſt aufdrängende Annahme ſtören, daß Eupolemos bis zum 5. Jahre des Demetrios Nikator gezählt hat bis zu dem Jahre nämlich, in dem „das Joch von Iſrael genommen wurde", und das eine Aera in den Urkunden bezeichnete. Achten wir darauf, daß es das J. 169 Sel. war, dasſelbe Jahr, in welchem die Jeruſalemer das Sendſchreiben an die ägyptiſchen Judäer erließen, um ihnen das freudige Ereigniß der Befreiung mitzutheilen. Denn, wie ſchon erwähnt (o. S. 11) machte Demetrios II nicht erſt im Jahre 170 die Conceſſionen an Simon und das judäiſche Volk, ſondern ſchon im vorangegangenen Jahre. Geht man davon aus, daß Eupolemos dieſes Jahr als Terminus ad

[1]) Die talmudiſche Tradition beſtimmt die Dauer der Hasmonäer-Regierung auf 103 Jahre (Seder Olam, gegen Ende, Aboda Sara p. 9 a), d. h. von J. der Unabhängigkeit Judäa's unter Simon 143 bis zu Herodes Einſetzung als König 40. Dieſer Calcul iſt alſo richtiger als die des Clemens Alexandrinus, nämlich 120 J.

quem für seine Zählung von Adam und vom Auszug aus Ägypten bis dahin gebraucht hat, weil es Epoche-machend war, so begreift man auch, warum Clemens Alexandrinus dasselbe Jahr als **terminus a quo** angesetzt hat. Bezeichnete das Jahr 169 Sel. = 5 Demetrios II den Anfang der legitimen, nämlich von den syrischen Königen anerkannten Herrschaft der Hasmonäer, so bildete das Jahr, in welchem Herodos zum König von Juda anerkannt war, nämlich das Consulat von **Cn. Domitius** und **Asinius Pollio**, das Ende dieser Herrschaft. Clemens muß durchaus das Datum: Demetrios 5. J. in diesem Sinne als Beginn der Hasmonäerherrschaft aufgefaßt haben, und er will mit seinem Zusatz nur das aussagen, daß die Herrschaft der Hasmonäer 120 Jahre (nach seiner Zählung der Consul-Reihe) gedauert habe. Daraus folgt ohne weiteres, daß Clemens selbst dabei nur an Demetrios II gedacht hat; denn innerhalb der Regierungszeit Demetrios' I gab es kein für die Judäer Epoche-machendes Jahr. Der Waffenstillstand mit Jonathan, auf den Freudenthal einiges Gewicht legt, war so wenig bedeutsam, daß Jonathan nicht einmal nach Jerusalem kommen durfte, sondern in Michmas weilen mußte. Den Waffenstillstand gewährte auch nicht Demetrios, sondern sein Feldheer Bakchides, weil er sich nicht mehr durch einen Guerillaskönig erschöpfen mochte. Endlich fand dieser Waffenstillstand keineswegs so sicher im 5. J. Demetrios' I statt, sondern wohl später, wie aus Makkabb. 9, 54—73 leicht zu ersehen ist.

Hat Eupolemos das fünfte Jahr Demetrios' II wegen seiner Epoche-machenden Wichtigkeit für die Judäer in Palästina in der Voraussetzung, daß es auch denen andrer Länder bekannt ist, als Endtermin gebraucht, dann braucht er nicht gerade in diesem Jahre 169 **Sel.** = 143 vorchr. Z. geschrieben zu haben, sondern kann ebenso gut zwei oder drei Decennien später sein Buch verfaßt haben. Noch mehr: er muß später geschrie-

ben haben, weil er zu dem von ihm angegebenen Datum den Zusatz machen zu müssen glaubte, um die Zeit deutlich erkennen zu lassen, daß damals der und der Ptolemäus regiert hat. Von einem Zeitgenosse erschien eine solche Präcisirung als Luxus. Dieser Ptolemäus muß ferner nicht mehr am Leben gewesen sein, sonst würde Eupolemos sich anders ausgedrückt haben. Da nun Ptolemäus Physkon 118 ante starb, so kann Eupolemos nur nach dieser Zeit geschrieben haben. Es ist bereits angegeben (o. S. 60), daß Eupolemos höchst wahrscheinlich das Sendschreiben an die ägyptischen Judäer gekannt hat, welches 124 ausgestellt ist. — Es folgt aber auch aus diesem chronologischen Schluß ein Correlat. Eupolemos muß in Aegypten unter den Ptolemäern gelebt haben. Denn wozu brauchte er sonst des Ptolemäus zu erwähnen? Er hatte aber für alexandrinische oder ägyptische Leser, welche von einem König Demetrios, der damals nicht mehr am Leben war, nichts mehr wußten, nöthig, diesen Zusatz zu machen, um diesen kenntlich zu machen. Freudenthals Schlußfolgerung (a. a. O. S. 125 fg.), „daß Eupolemos' Schrift weder in Aegypten, noch im eigentlichen Syrien abgefaßt zu sein scheine", weil er dort nicht nach einem syrischen und hier nicht nach einem ägyptischen König datirt hätte, diese Schlußfolgerung ist nicht richtig. Eupolemos mußte das Jahr des syrischen Königs als Datum gebrauchen, weil es von Wichtigkeit und bekannt war, und mußte für ägyptische Leser den zur selben Zeit regierenden ägyptischen König als kenntlich machenden Zusatz hinzufügen. Er war also gewiß ein ägyptischer Judäer oder richtiger ein Alexandriern.

Note II. (zu S. 12).

Die Chronologie des Demetrios.

Demetrios hat ebenfalls eine chronologische Angabe, die ebenso voller Schwierigkeiten ist und Widersprüche enthält. Clemens referirt nämlich von ihm an derselben Stelle **Stromat. I, 21)** Folgendes. *Δημήτριος δέ φησιν ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων: τὴν Ἰούδα φυλὴν καὶ Βενιαμὶν καὶ Λευὶ μὴ αἰχμαλωτισθῆναι ὑπὸ τοῦ Σεναχηρεὶμ, ἀλλ' εἶναι ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας ταύτης εἰς ιὴν ἐσχάτην, ἣν ἐποιήσατο Ναβουχοδονόσορ ἐξ Ἱεροσολύμων, ἔτη εἰκοσι ὀκτὼ μῆνας ἕξ. ἀφ' οὗ δὲ αἱ φυλαὶ αἱ δέκα ἐκ Σαμαρείας αἰχμάλωτοι γεγόνασιν ἕως Πτωλεμίου τετάρτου ἔτη πεντακόσια ἑβδομήκοντα τρία μῆνας ἐννέα. ἀφ' οὗ δὲ ἐξ Ἱεροσολύμων ἔτη τριακόσια τριάκοντα ὀκτὼ μῆνας τρεῖς.* Also rechnete er von dem Exil der Zehnstämme bis zu Ptolemäus IV 573 Jahre und vom Exile des judäischen Reiches bis dahin 338 J.

Die chronologischen Widersprüche liegen auf der Hand. Zwischen der Gefangenschaft der zehn Stämme und der letzten Gefangenschaft, unter Nebuchadnezar sollen nach der einen Angabe nur 128½ Jahre liegen, nach der anderen dagegen 235½ J., nämlich 573¾ J. — 338¼ = 235½. Dadurch ist auch der chronologische **Terminus ad quem** widersprechend. 573 J. seit Gefangenschaft der Zehnstämme — die im Ganzen ziemlich festgestellt ist, gleich 719 **ante** — würde auf das Jahr 146 oder — den Bruch berücksichtigt — auf 145 führen. Aber damals regierte nicht Ptolemäus IV, sondern der VII., Physkon. Nach der anderen Zahl 338¼ seit dem babylonischen Exil — das astronomisch-chronologisch = 586 **ante** fixirt ist, — kommen wir auf das Jahr 247¾. Aber damals regierte der dritte

Ptolemäus I, Euergetes, möglicherweise sogar noch sein Vorgänger Ptolemäus II Philadelphus, da dieser zwischen 248—247 starb. Was die sachlichen Schwierigkeiten betrifft, die man auch in diesem Passus gefunden hat, so sind sie unerheblich. Indem Demetrios angiebt: die drei Stämme Juda, Benjamin und Levi seien nicht unter Sancherib ins Exil geführt worden, und es lägen zwischen diesem Exile (*ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας ταύτης*) bis zu dem unter Nebuchadnezar so und so viel Jahre, muß er voraufgehend von dem Exil der Zehnstämme gesprochen haben, wie er auch weiterhin von demselben spricht: *ἀφ' οὗ αἱ φυλαὶ αἱ δέκα . . . αἰχμάλωτοι γεγόνασιν*. Daraus folgt, daß Demetrios einen historischen Schnitzer begangen hat, indem er den Untergang Samaria's und das Exil der Zehnstämme unter Sancherib setzte, während sie unter Salmanassar erfolgten. Denn augenfällig ist es, daß seine Bezeichnungen *αἰχμαλωσία, αἰχμάλωτοι, αἰχμαλωτισθῆναι* nichts anders als „Exil" und „Exulanten" oder „Deportation" und „Deportiren" bedeuten können. Freudenthal hat mit Unrecht, um den Wiederspruch zu lösen, diesen Wörtern die Bedeutung „Plünderung" oder „Brandschätzung" untergelegt. In dem Passus *ἀφ' οὗ δὲ ἐξ Ἱεροσολύμων*, nämlich *αἰμάλωτοι γεγόνασιν* soll ja das Wort geradezu **exsules** ausdrücken; denn Dem. will damit das babylonische Exil bezeichnen. Durch die unstreitige Voraussetzung, daß Demetrios Sancherib mit Salmanassar verwechselt hat, vereinfachen sich die Widersprüche und werden lediglich auf die chronologischen reducirt.

Um diese zu heben, muß man davon ausgehen, daß die L.A. *Πτολεμαίου τετάρτου* durchaus nicht zu halten ist, weil sie so oder so falsch ist. Man darf sich auch nicht verhehlen, daß die unbestimmte Angabe: bis zu Ptolemäus IV (oder einem andern) bei der Absicht, einen exakt-chronologischen Cal-

cul zu geben, wunderlich erscheint. Das Regierungsjahr des betreffenden Ptolemäus hätte ja entschieden angegeben werden müssen, wenn die Berechnung genau sein soll! Demetrios will so außerordentlich genau chronologisch berechnen, daß er die Monate mit hineinzieht, und soll den **Terminus ad quem** zu bestimmen vergessen haben! Das ist undenkbar. Daraus folgt, daß der Terminus des Regierungsjahres des Ptolemäus fehlt, daß also der Text defekt ist, oder daß Demetrios diesen Terminus als allbekannt vorausgesetzt hat. Dieses vorausgeschickt, sind die chronologischen Widersprüche nicht so außerordentlich drückend, oder vielmehr der eine derselben kann gehoben werden. Von den beiden Zahlen 573¾ seit dem Exil der Zehnstämme und 338¼ seit der Zerstörung Jerusalems ist eine jedenfalls verschrieben, entweder die erstere um ein Jahrhundert zu hoch oder die zweite um eben so viel zu niedrig angegeben. Ein **plus** oder **minus** von 100 Jahren ist um so berechtigter anzunehmen, als ja Demetrios selbst den Intervall zwischen den beiden Exilsepochen auf 128½ J. ansetzt. Er kann ja nicht mit demselben Athemzuge diesen Intervall auf 235½ J. ausgedehnt haben. Faktisch beträgt die Zwischenzeit zwischen den beiden Exilsepochen 133 J., nämlich das assyrische Exil 719 und das babylonische 586. Die kleinere Zahl 128½ kommt also jedenfalls der richtigen näher als die größere 235½. Es bleibt also nur die Frage, ob eine Subtraktion von 100 J. von der ersten Zahl oder eine Addition von 100 J. zur zweiten berechtigter ist. Aus zwei Gründen empfiehlt sich nun die Umwandelung der Zahl 338 in 438. Denn bliebe die Erstere bestehen, so könnte man der Zahl τετάρτου auf keine Weise beikommen. Denn offenbar hat Demetrios, vielleicht von einem variirenden Text geleitet, den Intervall zwischen den beiden Exilsepochen um 2 Jahre zu viel angesetzt, da, wie schon angegeben, dieser nach der Königsreihe in unserem Texte vom 6. Jahr Chiskija bis zum 11. Zidkija

nur 133 Jahre beträgt, und wenn man die 3 Monate Jojachins dazu zählt 133¼. Da nun die babyloniſche Exilsepoche unverrückbar 586 ſtattfand, würde die Subtraktion 338 von 586 auf das J. 248, und wenn man die zwei Jahre Differenz abzieht, immer noch auf das Jahr 246 treffen, d. h. in die letzten Regierungsjahre des Ptolemäus II oder doch jedenfalls in die des Ptol. III. Die Emendation von τέταρτος in τρίτος würde alſo auch nicht richtig ſein. Dagegen, wenn man ſtatt 338 lieſt 438, ſo würde der Abzug von dem faktiſchen Exilsjahre 586 das J. 148, **eventualiter** 146 ergeben. Dasſelbe Ergebniß folgt auch, wenn man von dem aſſyriſchen Exilsjahre oder vom Untergang Samaria's, nämlich von 719, die Zahl 573 abzieht = 146 **ante**. Dabei iſt vorausgeſetzt, daß Demetrios wirklich die chronologiſche Berechnung angewendet habe, die erſt von den modernen bedeutenden Chronologen vermittelſt complicirter Combination gewonnen wurde, nämlich 719 für das aſſyriſche und 586 für das babyloniſche Exil. Hätte er die beiden Exilsepochen um 4 oder 3 Jahre früher angeſetzt, alſo etwa die aſſyriſche um 723 und die babyloniſche um 590, ſo träfen ſeine beiden Zahlangaben auf das Jahr 143 oder 142, unter die Regierung Ptolemäus VII, d. h. auf das Epoche-machende Jahr der erlangten Selbſtſtändigkeit Judäa's unter dem Hasmonäer Simon. Und es iſt wahrſcheinlich, daß auch er gleich Eupolemos dieſes für die Judäer ſo hochwichtige Jahr als **terminus ad quem** angeſetzt hat. Das Zahlwort τέταρτος, das doch jedenfalls falſch iſt, könnte vielleicht auf Verwechſelung von δ und ζ beruhen. Wie dem auch ſei, man hat durchaus keine Berechtigung als gewiß anzunehmen, daß Demetrios unter Ptolemäus Euergetes I, d. h. in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts geſchrieben habe, da dieſe Annahme lediglich auf Emendirung von τέταρτος in τρίτος beruht, und dieſe durch den Calcul erſchüttert iſt. Der Beweis, der von dieſem Momente für das höhere

Alter der griechischen Pentateuchübersetzung entnommen wird, beruht demnach auf unsicherer Grundlage. Ohnehin ist es mißlich, durch scheinbare Wortparallelen Demetrios' Abhängigkeit von der **Septuaginta** zu urgiren. An einer bedeutsamen Stelle weicht er geradezu von dem Text der **LXX** ab. Diese übersetzen in erstaunlicher Ignoranz den Passus (Genesis 28, 20): ואולם לוז שם העיר mit *καὶ Οὐλαμλούζ τὸ ὄνομα*, Demetrios dagegen hat das Richtige *εἰς Λουζὰ τῆς Βαιθήλ*. Er hat demnach unabhängig von der griechischen Uebersetzung seine Geschichte und Chronologie ausgearbeitet. Man darf daher keinesweges von Demetrios einen Rückschluß auf das Alter der **LXX** machen.

Mardochai ben Hillel, sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

Der hauptsächlichste Werth des Cod. liegt in der Genauigkeit bei Angabe der Quellen, welche Mardochai b. Hillel bei Abfassung seines Buches benutzt hat. Die Namen der angeführten Autoren und Schriftwerke, die in den anderen Mss. nicht selten, in den Ausgaben aber nur zu oft fehlen, sind hier stets sorgfältig angegeben, in den meisten Fällen sogar mit Hinzufügung der Nummer des betreffenden Abschnittes, wenn das angezogene Buch in solche eingetheilt ist. Wo diese Nummer dem unwissenden, aber eben deshalb sklavisch treu copirenden, Abschreiber nicht vorlag, hat er einen kleinen leeren Raum gelassen, um die fehlende Zahl nachzutragen, was dann allerdings oft unterblieben ist.

Die zweite, bei vorliegender Arbeit benutzte, Handschrift ist die der Wiener k. k. Hofbibliothek, die von Krafft und Deutsch (Catal. S. 53 flg.) beschrieben ist. Der betreffende Artikel enthält aber nicht nur über die Person des Mardochai viele unrichtige und mangelhafte Angaben, sondern auch über das Ms. selber. Diese Letzteren seien, indem wir im Uebrigen auf den Catalog verweisen, hier rectificirt, respective ergänzt.

Der Wiener Cod. ist von verschiedenen Abschreibern und nach verschiedenen Exemplaren geschrieben. Drei verschiedene Hände sind deutlich zu unterscheiden, und zwar: Eine im Index, eine Zweite von Sabbat bis Mitte Schebuot (Bl. 174), eine Dritte von da bis zum Schluß. Die schlechteste und incorrecteste Schrift ist im Index, die eleganteste im ersten Theile des Buches selber. In B. Mezia, Abschn. V. (Bl. 111) steht von der Hand des zweiten Abschreibers die Randbemerkung: בכאן התחלתי לכתוב מן הספר של ר' אברהם זלה"ה. Das Ms. stimmt mit dem Budapester in der Regel wörtlich überein, weniger in dem ersten, als in dem zweiten, nach dem Ms. des R. Abraham geschriebenen, Theile. Dieser entspricht, selbst was Fehler betrifft [1]), so genau dem Budapester Cod., daß man beinahe versucht wäre, in diesem das erwähnte ספר של ר' אברהם zu erblicken [2]). Zum mindesten sind Beide aus einer gemeinschaftlichen Quelle geflossen. Im Ganzen ist der Budapester Cod., trotz seiner Fehler, noch viel correcter und bei Angabe der Quellen umgleich genauer als der Wiener. Interpunctionszeichen (s. o. S. 33) und der (o. S. das.) erwähnte diacritische Strich finden sich hier wie dort. Der Abschreiber, der den größten (mittleren) Theil geschrieben hat, hieß Baruch. Das Wort ברוך ist hier nämlich, mag es nun Eigenname sein, oder in einer Benediction vorkommen, oder zufällig durch die Anfangsbuchstaben aufeinander folgender Zeilen gebildet wer-

---

[1]) Als auffallende Beispiele mögen genügen, daß Beide רבי ברוך שרצמטי für צרפתי schreiben, und Synhedr. II ein in den Editt. nicht vorkommendes Responsum fälschlich שמואל בר יוחנן וע"ל unterzeichnet sein lassen, statt des richtigen בר אלחנן. Vgl. weiter Abschn. IX s. v. Baruch b. Samuel und Samuel b. Jochanan.

[2]) Diese Uebereinstimmung geht so weit, daß dort, wo der Budap. Cod. bei Anführung eines Werkes nach dem Worte בסימן für die fehlende Nummer einen leeren Raum gelassen hat, (s. o. S. 73) dieser sich auch im Wiener findet.

den, jedesmal entweder mit Arabesken verziert, oder durch rothe Tinte auffällig gemacht.

Der Cod. beginnt mit den Worten des Abschreibers: עמי עשו – עמי עשו; (Abbreviatur für: עזרי מעם י' עושה שמים וארץ) und darunter das auch im Anfange des Mardochai Cod. de Rossi (Parma, Nr. 506; Berliner, schriftliche Mittheilung) und im Münchener Ms. Nr. 404 und 405 (s. Steinschneiders Catal. S. 190) stehende במזל גדא אתחזי דא; (גד = גדא, Glück) Der Inhalt des Cod. ist bei Krafft und Deutsch (a. a. O.) falsch angegeben. Die behandelten Tractate, deren Zahl auch hier ausdrücklich mit 24 angegeben ist (a. a. O. das.) und, mit Ausschluß der vom Mardochai nicht behandelten und in den Ms. fehlenden „kleinen Halachot" (s. weiter Abschn. VII.), genau der Zahl der Tractate in den „Halachot des Alfassi entspricht, sind, auch bezüglich der Reihenfolge, genau dieselben wie im Budapester Cod. (vgl. ob. S. 37), nur daß מגלה hier erst nach הלכ' ארץ ישראל והלה steht. מ' קטן fehlt nicht, sondern steht hier wie dort gleich nach תענית, aber auch hier ohne besondere Ueberschrift. Eben so wenig fehlt מכות, nur steht hier ebenfalls keine Ueberschrift. Endlich fehlt auch מקואות nicht, sondern steht hier wie dort mit מה zusammengezogen [1]). Dafür ist הלכ' אי' והלה nicht nur nicht für zwei Tractate, sondern auch hier gar nicht gerechnet, ebensowenig die ליקוטי המיימוני (vgl. ob. S. 37). Eine Eigenthümlichkeit des Cod. besteht darin, daß er die Abbreviaturen, wie z. B. die Euphemie שי' und den Titel מוה"ר, gerne auflöst und ausschreibt, und sogar dort, wo der Budapester Cod., und zwar, wie sich aus dem Zusammenhang ergiebt mit Recht, מורי hat, מורי oder gar מורינו schreibt.

Eine dritte Mardochai-Handschrift ist mir aus München

[1]) Auch das Ms. der Vaticana (Cod. Palat. Nr. 141) hat: הלכ' נדה ומקואות: Berliner schriftl. Mittheilung.

zugekommen und von ihrem Besitzer, dem als Mäcen der jüdischen Wissenschaft in weiteren Kreisen gekannten, Herrn A. Merzbacher, zur längeren Benutzung freundlichst überlassen worden. Sie besteht aus 2 Folio-Bänden, welche die Halachot Alfassis zu den Ordnungen Moëd und Nesikin — Letztere nicht vollständig, יע und מה fehlen — mit Raschi und dem Mardochai enthalten. Rabbinowicz hat sie (דקדוקי סופרים, Einl. S. 13) bereits kurz besprochen und bezüglich des Mardochai bloß bemerkt, er sei „der große, noch ungedruckte Mardochai".

Der Mardochai erscheint hier, im Gegensatze zu den erstbesprochenen Codd., nicht als selbstständige Schrift, sondern in der, seinem eigentlichen Wesen entsprechenderen, Form von Randbemerkungen zum Alfassi, wie im Cod. Mich. Nr. 46 und 47 und im Berliner Cod. Nr. 11 (Steinschneider, briefl. Mittheilung). Die Schrift, eine zierliche deutsche Raschischrift, rührt von wenigstens zwei verschiedenen Abschreibern her; außerdem sind in „Moëd" mehrere verloren gegangene Blätter durch neue ersetzt, welche aber statt des Mardochai den Commentar R. Nissims oder Jonatan ha-Cohens enthalten [1]), je nachdem unsere Alfassi-Ausgaben an den betreffenden Stellen den Einen oder den Andern haben. Im Ganzen und Großen entspricht dieser Mardochai dem in den Codd. von Budapest und Wien; doch ist er, wie sich aus einer Vergleichung mit diesen ergibt, nicht vollständig und nicht ohne fremde Beimischungen gegeben. Manche Stellen fehlen ganz und manche sind gekürzt, dafür stehen wieder manche, offenbar spätere Zusätze [2]).

---

[1]) So z. B. Sabb. Anfang; das. II. 3 Blätter; Erub. V. 10 Bl.; Pesach. IV. 1 Bl.

[2]) Sabb. XXIII: יש לפסוק למי שנשבע שלא לשתות וכו' כראיה' ס' השואל וכו' העתקה מסרדכי ואינו כחיבור ה'ר'ם. Der Abschreiber hat diesen, auch in unseren Ausgaben z. St. (§ 445) vorkommenden, Passus irgendwo als dem Mard. entlehnt gefunden, bemerkt aber,

Bei solchen Kürzungen und Weglassungen wird auf die betreffende Stelle im Mardochai hingewiesen, [1]) ebenso nach fremden Zusätzen bemerkt, daß jetzt der Mardochai wieder beginnt; endlich pflegt bei Stellen, wo Mardochai nicht citirt, sondern seine eigene Ansicht mitgetheilt wird, dieser Umstand vermerkt zu sein, [2]) so daß hier der Mardochai selber sehr häufig citirt erscheint.

Diese Uebelstände treten in der Ordnung „Moëd", wenn wir den Tractat קטן מ' ausnehmen, nur wenig hervor, um so mehr aber in קטן מ' und in der Ordnung „Nesikin". Speciell zu קטן מ' steht in unseren Ausgaben eine doppelte Abhandlung, deren erste vom Mardochai herrührt, während die zweite einfach die הלכות שבחות Meïrs v. Rothenburg wiedergibt. (S. weiter Abschn. VII.). Diese später eingedrungenen und in den anderen Mss. fehlenden שבחות ה' stehen auch hier, aber nicht wie in unseren Ausgaben als selbstständige Abhandlung, sondern mit dem eigentlichen Mardochai verwebt, so daß als Quelle bald מרדכי bald שבחות ה' angegeben ist.

Ein anderer Uebelstand liegt in der mitunter ganz fehlenden, häufig nicht sehr genauen Angabe der Quellen. Die im Budap. und Wiener Cod. sorgfältig angegebenen Abschnitte und Paragraphen der citirten Bücher sind in der Regel nicht vermerkt. Diese Mängel werden aber reichlich durch einen Vorzug ersetzt, der dieses Ms. auszeichnet; es ist nämlich durchweg von kundigen Händen und ungleich correcter als die

---

daß er im Buche des Mard. nicht vorkomme; in den Codd. von Budap. und Wien fehlt er in der That. Schon diese eine Stelle beweiset, daß zur Zeit der Anfertigung des Ms. bereits zwei verschiedene Redactionen des Mard. existirten. S. weiter Abschn. VI.

[1]) Z. B. Sabb. II, gegen Ende: כוכב א' יום כו' עיין במרדכי ס"ם במה מדליקין.

[2]) Baba-Kama I. gegen Anfang: ע"כ"ל בתוס' והוסיף במרדכי. Häufig ist: מרדכי und וכן כתב רב מרדכי.

beiden anderen Mss. geschrieben. Ist es demnach auch sicherlich nicht so alt, wie Rabbinowicz (a. a. O. das.) annimmt, der es um 1340, also schon 40 Jahre nach der Vollendung des Mardochai (s. weiter Abschn. V.) geschrieben sein läßt; so eignet es sich seiner correcten Textesbeschaffenheit wegen am besten zu einer etwaigen Edition, wobei durch Vergleichung mit älteren Codd. die späteren Zusätze leicht zu erkennen und die fehlenden Quellenangaben zu ergänzen sind. Der eigentliche Werth der Handschrift liegt im Alfassi und in den diesem beigefügten Hagahot des R. Samuel b. Meïr. (Vgl. Rabbin. a. a. O.). Am Schlusse von Baba-Kama hat ein Jesaja b. Mardochai aus Prag die Notiz angebracht, daß er im J. 1603 (שס"ג לפ"ק) in Posen, im Hause des מעהרלש ר' בנימין, dem Talmudstudium obliege. Auch nach anderen Notizen zu urtheilen, scheint das Ms. lange in Polen gewesen zu sein.

In der Folge sollen, der Kürze wegen, unsere Ausgaben des Mardochai mit Ed. (=editio), die hier besprochenen drei Codd. aber immer nur mit dem Anfangsbuchstaben der Städte, wo sie sich befinden, bezeichnet werden; also: B. (Budapest), W. (Wien), M. (München, oder nach dem Namen des Besitzers, Merzbacher). Die übrigen bei vorliegender Arbeit benutzten Copien und Excerpte von Handschriften, die ich der Güte der Herren Neubauer in Oxford, Perles in München und Berliner in Berlin verdanke, sollen am betreffenden Orte angeführt, respective besprochen werden.

II.

Abstammung, Familien- und Lebensverhältnisse, Tod des Mardochai.

Ueber die Familien- und Lebensverhältnisse des Mardochai besitzen wir nur sehr spärliche und dabei zumeist höchst unzu-

verlässige Angaben. In seinem umfangreichen, nach ihm benannten, Hauptwerke sucht man vergebens nach biographischen Notizen über den Verfasser; die Wenigen, die dort scheinbar vorliegen, sind nicht von ihm und beziehen sich nicht auf ihn. Mit Ausnahme jener Stellen, wo er den einen oder andern seiner Lehrer namhaft macht, beobachtet er über seine Person und seine Verhältnisse ein bescheidenes Stillschweigen, so daß sich seinem Buche, das so zahlreiche biographische und literar-historische Nachrichten über Andere enthält, über ihn selber nur auf indirectem Wege einige Daten abgewinnen lassen. Zeitgenössische Schriftsteller, selbst seine Lehrer und Collegen, thun seiner entweder nie, oder nur in äußerst seltenen Fällen Erwähnung, und selbst da läßt sich nicht immer mit Sicherheit behaupten, daß auch wirklich von ihm die Rede sei. Die kärglichen Angaben aber, die sich bei Späteren über ihn finden, sind entweder unzuverlässig, oder geradezu falsch und haben zumeist nur dazu gedient, sowohl über ihn, als über die mit ihm in Verbindung gebrachte Persönlichkeiten irrthümliche Angaben zu verbreiten, die erst von Zunz und Steinschneider theilweise widerlegt worden sind [1]).

Mardochai, in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts geboren, [2]) war, wie schon sein Beiname „Aschkenasi" [3]) besagt, ein Deutscher, den Manche [4]) aus Oestreich stammen lassen. Daß sein Vater Hillel hieß, ist gewiß. Wenn der anonyme Enkel

---

[1]) S. Zunz, Literat.-Gesch. S. 259 und 508 und Steinschneiders Artikel „Mardochai b. Hillel Aschkenasi" in Catal. libr. Hebr. bibl. Bodl. p. 1659 flg.

[2]) Folgt aus dem Umstande, daß seine Selicha (s. dieselbe Beilage I.) sich auf ein Factum bezieht, das im December 1264 stattgefunden hat; vgl. weiter Abschn. IV.

[3]) So nennen ihn: Schalschelet (ed. Amst. 1697) S. 45 b, Kore (ed. Kassel) S. 24 a und שפתי ישנים s. v. מרדכי.

[4]) Schalschelet und Kore (das.): מרדכי אשכנזי מאושטרייך.

Samuel Schlettstadts nichts desto weniger sagt [1]), der Vater des Mardochai habe Josef geheißen, und Jechiel Luria diese, offenbar auf einem Schreibefehler beruhende Notiz [2]), im Seber ha-dorot wiederholt [3]); so ist das nur bezeichnend für die Unsicherheit und für die Widersprüche, denen wir in fast allen Angaben über den Mardochai begegnen. In dreien seiner Schriften [4]) nennt er sich selber Mardochai ben Hillel, so nennt ihn auch sein Schwager Meïr ha-Cohen (s. weiter) und sein Enkel Jechiel b. Josef [5]). Doch hat er sich בן הילל geschrieben [6]), die jetzt recipirte Schreibung הלל ist jüngeren Ursprungs [7]). Ueber seinen Vater ist sonst Nichts bekannt als daß er ebenfalls „ben Hillel" hieß [8]), was darauf hinzudeuten

---

[1]) S. Benjacob, Debarim Attikim II. S. 8, Anm. 23.

[2]) S. a. a. O. das. und Steinschneider, Catal. das.

[3]) S. das. (ed. Karlsruh) I. S. 138 b. Die dort angeführte Notiz „aus einer alten Handschrift" ist offenbar dem von Benjacob (s. die vor. Anm.) edirten Ms. entlehnt.

[4]) So in dem Akrostichon seiner Selicha (vgl. ob. S. 79 Anm. 2.), in seinen שחיטה חלכות und in seinem Gedichte über die Vocale (vgl. weiter Abschn. IV.). Der Name Hillel läßt sich in der Familie des Mard. bis zu Elieser b. Natan zurückverfolgen, der in seinem Eben ha-Eser (s. das. S. 31 a und 37 b, 2 Mal) wiederholt einen קרובי ר' הילל anführt.

[5]) S. Zunz, Lit.-Gesch. S. 508.

[6]) So in seinen ob. Anm. 4 erwähnten Schriften in einem öfter wiederholten Akrostichon; vgl. Catal. Oppenh. (Kohel. David) 8° Nr. 178. Auch Meïr ha-Cohen schreibt (Hagahot Maimuniot zu הילכ' אישות IX, 1.) מ' בן הילל, ebenso das handschriftliche Mainzer Memorbuch (v. Auerbach ברית אברהם S. 15, wie denn im 13. Jahrh. in Deutschland die Schreibung הילל die gewöhnliche ist (vgl. Maimuniot Ga. משפטים Nr. 7, Respp. des Meïr v. Rothenb., ed. Cremona Nr. 23 und 205 und ed. Prag Nr. 143), was wohl mit der oben (S. 34) hervorgehobenen Eigenthümlichkeit der Deutschen, immer plene mit ' zu schreiben, zusammenhängt. Auch Raben schreibt den Namen seines Verwandten immer הילל; s. oben Anm. 4.

[7]) Der Erste, der הלל schreibt, ist sein Enkel Jechiel; s. Zunz a. a. O. das. Ueber הילל und הלל vgl. Ephrajim Salman Margoliot, אות ה', טיב גיטין (ed. Lemb. 1859, S. 12 b.)

[8]) Zunz a. a. O. das.

scheint, daß er nach dem Tode seines Vaters geboren wurde. Meïr v. Rothenburg hatte einen Respondenten Namens Hillel, der öfter, zumeist zusammen mit Menachem (b. Natronai) aus Würzburg, erwähnt wird [1]). Es ist nicht unmöglich, daß dieser Hillel, der demnach in Würzburg gelebt hat, den Meïr v. Rothenburg „Freund und Vertrauter" nennt [2]), der Vater, vielleicht gar der Großvater des Mardochai war, und dieser demnach der Schüler des Freundes seines Vaters, respective Großvaters, gewesen ist.

Ein alter schwer verzeihlicher Irrthum, der bis auf die jüngste Zeit gläubig hingenommen, und von mancher Seite noch dazu mißverstanden und falsch gedeutet wurde, hat die Genealogie des Mardochai vollständig verwirrt und eine Reihe anderer Irrthümer nach sich gezogen. Kore (S. 24 a) und Seder ha-Dorot (S. 139 b) bezeichnen nämlich Elieser b. Natan (Raben) als Großvater des Mardochai, was Asulai (s. v.) nachschreibt, Cassel [3]), um den großen Zeitraum von ungefähr 130 Jahren zwischen Großvater und Enkel zu erklären, dahin auslegt, Raben sei der Urgroßvater des Mardochai gewesen, was auch Auerbach [4]) nachzuweisen sucht. Dieser weitverbreitete Irrthum, den Zunz [5]) zuerst berichtiget hat, beruhte auf der falschen Annahme, daß das im Buche des Mardochai häufig vorkommende: ראבן זקיני von Mardochai selber herrührt, während es, wie dies Buchholz [6]) nachgewiesen hat, dem Elieser b. Joël angehört und überall Citat aus dessen

---

[1]) S. Maimuniot Ga. משפטים Nr. 7 und G a. des Meïr v. Rothenb. ed. Cremona Nr. 23 und 205, ed. Prag Nr. 143.

[2]) אלופי ומיודעי, s. G a. ed. Prag, das.

[3]) In seiner Ausgabe des Kore, S. 24, Anm. 2.

[4]) ברית אברהם S. 17 flg.

[5]) A. a. O. S. 259 in der Stammtafel des Elieser b. Natan.

[6]) In Frankel-Graetz, Monatsschr. 1871, S. 424 flg.

Schriften „Abieſer" und „Abiaſaf" iſt. Dieſes, vermeintlich dem Mardochai angehörige, ראבן זקני hat Zacuto [1]) zu dem noch ſonderbareren Irrthum verleitet, Abraham b. Natan (ha-Jarchi), wie er die Abbreviatur ראב"ן fälſchlich auflöſte, als Großvater der Mardochai zu bezeichnen, was Schalſchelet (S. 41 a) blindlings nachſchreibt. Doch iſt es mehr als wahrſcheinlich, daß Zacuto ſelber dieſe ſeine falſche Angabe einer älteren Quelle entlehnt hat, aus der noch andere auf den Mardochai bezügliche Irrthümer gefloſſen zu ſein ſcheinen [2]).

Fortſetzung folgt).

---

[1]) Juchaſſin, ed. Philipowski S. 221.

[2]) Herr Dr. Neubauer, dem ich manche intereſſante Notiz über Mss. der Bodl. verdanke, ſchreibt mir aus Oxford unter Anderen auch Folgendes: „Ein intereſſantes Werk, genannt זכר צדיק, von Joſef ben Zaddig geſchrieben in ארואלו in Spanien im Jahre זכר — es iſt eine Art מנהיג (Opp. add. Nr. 133) — ſagt fol. 137: כתב אבן הירחי זקנו של מרדכי ז"ל בחיבורו הנקרא מחזיק הבדק שנתחבר בטוליטלה, hingegen fol. 156 b (richtiger): רבי' אליקים חותנו של ר' אברהם זקנו של ר' מרדכי בעל המנהיג חבר מחזיק הבדק (ש' ישנ' נפסד) und fol. 158: בעל המרדכי תלמיד הר' משה מקוצי ז"ל והר' מאיר בר ברוך שנת ה' אלפים ע'". Hier iſt zunächſt der ſchon von Aſulai (s. v. אברהם בן נתן הירחי) gerügte Irrthum in Juchaſſin, daß ראבן „Abraham b. Nathan" bedeute, und daß dieſer Abraham b. Nathan Großvater des Mardochai ſei, faſt mit denſelben Worten wie dort (vgl. daſ. S. 221); ſodann aber ein zweiter Irrthum in Juchaſſin (S. 223), Mardochai ſei Schüler des Moſes aus Coucy geweſen, ſowie ein Dritter, Mardochai ſei im J. 5070 (1310) geſtorben (vgl. darüber weiter) genau mit denſelben Worten wie dort (ſ. daſ.) gegeben. Sollte Zacuto hierin nicht direct dem זכר צדיק gefolgt ſein, ſo haben die Beiden ihre Irrthümer gemeinſchaftlich aus einer dritten, älteren Quelle geſchöpft.

Das Zeitalter der griechischen Uebersetzung des Buches Hiob.

Von der falschen Auffassung eines Passus im Prologe des jüngern Sirach verleitet, nehmen die isagogischen Forscher fast allgemein an, die griechische Uebersetzung der übrigen Bücher des alten Testaments sei nicht in langer Zeit auf die des Pentateuchs gefolgt. Da diese immer noch in die Zeit des Ptolemäus Philadelphus, d. h. in das dritte vorchristliche Jahrhundert verlegt wird, so wird demnach die Uebersetzung der Propheten und Hagiographen sammt und sonders mindestens in der Zeit des Ptolemäus VII Physkon, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, als abgeschlossen betrachtet. Bei einiger Ueberlegung hätte man darauf kommen müssen, daß diese Annahme in ihrer Allgemeinheit unmöglich richtig sein kann. Der ältere Sirach kennt weder Daniel, noch Mardochai, d. h. die Erzählung des Buches Esther. Das Letztere und das daran sich knüpfende Purim-Fest kennt nicht einmal das erste Makkabäerbuch. Denn es merkt nicht, wie es das zweite Makkabb. thut, bei dem Nikanortag an, daß dieser, am 13. Adar, einen Tag vor dem Purimfeste gefeiert wird. Da nun Daniel erst zur Zeit der Makkabäerkämpfe entstanden ist, und da Esther dem Verf. des ersten Makkabb., welcher nach dem Tode Hyrkans I, nach 105, geschrieben hat, unbekannt war, wie konnten diese Bücher schon vor dem J. 132 ins Griechische übertragen worden sein? Bekanntlich hat der kirchliche Kanon die griechische Version zu Daniel von Theodotion aufgenommen. Hätte es eine viel ältere Uebersetzung von diesem Buche gegeben, so hätte die Kirche doch gewiß nicht die Uebersetzung des Häretikers

Theodotion ihr vorgezogen. Daher nimmt Bertheau mit Recht an, daß dieses Buch erst in nachchristl. Zeit übersetzt worden sei (Uebers. und Erklär. zu Daniel I, 142). Ferner ist Dr. Freudenthal darauf gekommen, daß die in den Kanon aufgenommene Uebersetzung zu Kohélet von Aquila stammen muß, und ich habe diese Entdeckung des weitern ausgeführt und belegt. Die Version zu diesem Buche muß also ebenfalls ausgenommen werden. Daß die Uebersetzung oder die zwiefache Paraphrase zu Esther erst sehr spät entstanden, und daß die Nachschrift zu derselben von der Entstehung unter einem Ptolemäus und seiner Frau Cleopatra nichts weiter als eine Fiction sein kann, soll in diesen Blättern überzeugend nachgewiesen werden. Also die gr. Uebersetzung von drei Hagiographen sind jedenfalls jung, und die von zwei derselben gehört erst der nachchristlichen Zeit an.

Hier soll nun bewiesen werden, daß die Uebersetzung des Buches Hiob nicht lange vor dem Untergang des jüdäischen Staates durch die Römer, etwa in der ersten Hälfte des nachchristl. Jahrhunderts angelegt worden ist, und es wird sich zeigen, wie wenig berechtigt Nöldeke's Behauptung ist, daß diese Uebersetzung mindestens um 150 v. Chr. verfaßt sein müsse (Gött. gel. Anz. 1865 S. 575). Die Beweisführung von der Jugend dieser Version beruht theils auf äußerer Bezeugung und theils auf innern Momenten. Die Bezeugung muß aber erst eruirt werden.

Als authentisch wird tradirt, daß dem Patriarchen Gamaliel eine Uebersetzung des Hiob überbracht worden sei und ihm so sehr Mißfallen habe, daß er erregt Befehl ergehen ließ, sie zu beseitigen.

An 4 Stellen wird diese Tradition mitgetheilt: Tosephta Sabbat XIV; Jeruſ. daſ. XVI p. 15 c, babli daſ. p. 115 a und Sopherim V, vollständig an der ersten St.! תרגום בכל לשון

מצילין אותן וגומין אותן. אמר ר' יוסי מעשה שהלך אבא חלפתא אצל ר' גמליאל לטבריא (?) ומצאו שהיה יושב על שולחנו של ר' יוחנן בן ניזף וכיוו ספר איוב תרגום והיה קורא בו אמר לו ר' חלפתא זכור הייתי ברבן גמליאל אבי אביך שהיה יושב על גב מעלה בהר והבית הביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי תגמו תחת הנדבך. באותו שעה שלח ר' גמליאל וגמו. ר' יוסי בן יהודה אומר ערבה של טיט כפו עליו. ר' אומר שתי תשובות בדבר: דטיט לא היה בהר הבית. דבר אחר וכי מאבדין אותן ביד? אלא מניחין אותן במקום התורפה והן מתאבדין מאליהן.

In Babli lautet der Eingang anders: היו כתובין תרגום בכל לשון מצילין אותן מפני הדליקה. ר' יוסי אומר אין מצילין אותן מפני הדליקה. אמר ר' יוסי מעשה באבא חלפתא וכו'. In Sopherim fehlt der Eingang, und der Schluß ist in einem Passus defekt, in anderen weitläuftiger: והביאו לפניו תרגום של איוב ואמר לבניו (לבנאי) סלק את השורה וישקע זה תחתיו (Lücke) ר' אומר ב' תשובות בדבר. אחד טיט בהר הבית מנין (ועוד) שאינו רשאי לאבדן ביד אבל לא יניחן במקום הטינוף אלא במקום התורפה והן מרקיבין מאלי ה. Am unvollständigsten ist diese Tradition in Jerus. erhalten. An der Authenticität derselben ist also nicht zu zweifeln, da sämmtliche Stellen den Hauptinhalt gleichmäßig wiedergeben.

Zunächst ist zu beachten, daß dabei von Gamaliel dem I oder dem Aeltern, הזקן, die Rede ist, da R' Chalaphta, ein Zeitgenosse Gamaliels II, diesen daran erinnert hat, daß dessen Großvater eine Hiob-Uebersetzung überbracht worden sei, und er sie beseitigt habe.

Zu beachten ist ferner das Moment, daß damals noch am Tempel gebaut wurde. Denn dieser Gamaliel befahl, als er sich auf dem Tempelberg befand, einem Arbeiter am Bau, diese Uebersetzung in das Mauerwerk zu stecken, oder wie es in Sopherim lautet: er habe zu demselben gesprochen: „Nimm diese Reihe (Steine) heraus und senke dieses (die Rolle der Uebersetzung) an die Stelle". Nun ist an den Außenwerken des Tempels sehr lange, bis kurz von dessen Zerstörung gebaut worden.

Bei der Erzählung von den Vorgängen unter dem Hohenprieſter Jeſus b. Gamaliel (יהושע בן גמליאל) merkt Joſephus an: Damals ſei der Tempel ganz vollendet und 12,000 Arbeiter ſeien dadurch ohne Beſchäftigung geweſen. (Ant. XX. 9, 7): ἤδη δὲ καὶ τότε τὸ ἱερὸν ἐτετέλεστο. Nun war dieſer Hoheprieſter der vorletzte vor der Tempelzerſtörung und hat etwa zwiſchen 63 und 65 fungirt. Damals erſt war alſo der Bau des Tempels ganz vollendet [1]). Es iſt alſo ganz ſituationsgemäß, daß Gamaliel I zu einem Bauarbeiter, welcher an den Außenwerken beſchäftigt war, den Befehl ertheilt hat, die Hiobüberſetzung in den Bau zu ſtecken. Es ſteht alſo feſt, daß dem Gamaliel, welcher noch vor der Tempelzerſtörung Patriarch war, d. h. Gamaliel I, eine Hiob-Verſion überbracht worden iſt.

Dieſe Ueberſetzung muß durchaus neu und unbekannt geweſen ſein. Denn wäre ſie ſchon früher in Circulation geweſen, ſo begriffe man den Eifer Gamaliels nicht, ſie zu beſeitigen. Was hätte es auch genützt, dieſes eine Exemplar vermauern zu laſſen, wenn es noch andere gegeben haben ſollte! Die Scene iſt nur folgendermaßen zu denken. Gamaliel ſitzt (oder ſteht) auf dem Tempelberge. Da überbringt ihm Jemand eine Hiob-Verſion, als etwas ganz Neues, und er, unwillig darüber, läßt ſie auf der Stelle beſeitigen, damit ſie nicht in Umlauf geſetzt werde. Ueber den Modus der Beſeitigung war im 2. Jh. eine Differenz der Tradition. Nach der einen hätte Gamaliel Lehm über die Rolle decken, d. h. ſie geradezu vernichten laſſen; Rabbi dagegen, d. h. Gamaliels Ururenkel, tradirte: er habe ſie keineswegs der Vernichtung übergeben, ſondern ſie

[1]) Im Johannesevangelium heißt es (2, 20): der Tempel ſei in 46 Jahren erbaut worden: τεσσεράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν ᾠκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος. Das iſt zu viel oder zu wenig. Denn der Naos, d. h. der innere Tempel iſt in 9½ Jahren vollendet geweſen, und die Außenwerke erſt in etwa 70 Jahren.

der Art hinzulegen angeordnet, daß ſie von ſelbſt vermodern ſoll. Denn ſolche Schriften oder Ueberſetzungen ſollen wohl dem Gebrauch entzogen, verſteckt (ἀποχρύφειν), aber nicht geradezu zerſtört werden. Den Grund zu dieſer Strenge gegen Ueberſetzungen werden wir ſpäter kennen lernen.

Jetzt handelt es ſich zu ermitteln, in welcher Sprache die Gamaliel als etwas Unbekanntes überbrachte Hiob-Ueberſetzung gelautet haben mag. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß es nur entweder eine aramäiſche (chaldäiſches Targum) oder griechiſche geweſen ſein kann, **tertium non datur**. Nun, in aramäiſcher Sprache kann dieſe Ueberſetzung nicht geweſen ſein, weil eine ſolche zu Hiob vor dem dritten Jahrhundert nicht exiſtirt hat. Die gegenwärtige Chaldäiſche Verſion zu Hiob, das Hiob-Targum, reflektirt nämlich talmudiſche Elemente aus dem dritten Jahrhundert [1]). Raſchi hat mit ſeinem feinen kritiſchen Takte richtig angegeben, daß im talmudiſchen Zeitalter ein Hiob-Targum, wie überhaupt ein Targum zu den Hagiographen nicht exiſtirt hat [2]). Im Talmud ſelbſt iſt angedeutet, daß ein Hagiographen-Targum im talmudiſchen Zeitalter nicht vorhanden war, in der agadiſchen Angabe: Jonathan Ben-Uſiel habe das Targum zu den Hagiographen geben wollen, da habe ihm eine Stimme zugerufen: genug! [3]). Warum gerade eine

---

[1]) Cholin p. 121 a. מאי אלל ר' יוחנן אמר מרטקא (מרדקא) ר' שמעון בן לקיש אמר כשר שפלטתו סכין. Dieſe Amoraim des dritten Jh. differirten demnach über die Bedeutung des Wortes אֱלָל. Nun hat unſer Hiob-Targum beide Erklärungen zu Hiob 13, 3 רפאי אֱלָל aufgenommen: ומודקא דפלטיה סכינא. Vgl. Bacher, Monatsſchr. Jg. 1871 S. 317.

[2]) Raſchi zu Megilla p. 21 b: בהלל וכמגלה אשילו ר' קורין. ולא גרסינן ר' מתרגמין. שאין תרגום בכתובים. Was Toſaphot dagegen bemerkt, iſt unerheblich.

[3]) daſ. p. 3 a: ועוד ביקש לעשות תרגום של כתובים, יצתה בת־קול ואמרה לו דייך.

chaldäische Uebersetzung zu den Hagiographen perhorrescirt wurde, wußte der Talmud selbst nicht befriedigend zu beantworten. Der Grund scheint aber der gewesen zu sein, um die Hagiographen nicht zu populariſiren. Vom Pentateuch und den Propheten existirten Targumim, welche bei der öffentlichen Vorlesung für das weibliche Geschlecht und Unkundige benutzt wurden. Aus den Hagiographen dagegen wurde niemals in den Synagogen öffentlich verlesen [1]) — mit Ausnahme der Esther-Rolle. Nun enthalten manche Hagiographen Verse, welche mit dem Pentateuch und dem ausgeprägten Judenthum damaliger Zeit nicht in Einklang stehen: in den Psalmen Geringschätzung der Opfer, in Hiob Skepsis gegen die Auferstehung, in Koheleth gar Leugnung der Unsterblichkeit; das Hohelied stimmte nun gar nicht zu der herrschenden religiösen Anschauung. Die Lehrer empfanden daher eine Scheu, diese Bücher der heiligen Schrift den Unkundigen in der ihnen geläufigen Sprache, in Targumim, in die Hand zu geben. Sie waren es, welche allen denen, welche eine Uebersetzung der Hagiographen unternehmen wollten: „genug"! zuriefen.

Indessen was auch der Grund der Antipathie gegen Hagiographen-Targumim gewesen sein mag, es haben thatsächlich keine existirt. Das Targum zu den Sprüchen ist bekanntlich der Peschitto in theilweiser Aenderung entlehnt. Und doch hat Gamaliel II aus einer Hiob-Uebersetzung gelesen, und wurde deswegen von R' Chalaphta interpellirt und auf das Beispiel seines Großvaters hingewiesen (o. S. 85), daß dieser die Uebersetzung dieses Buches perhorrescirt hat! Diese Version kann also nicht ein chaldäisches Targum gewesen sein, wie bisher behauptet wurde (Zunz, gottesdienstl. Vorträge S. 62). Denn ein solches hätte nur in Palästina entstanden sein können,

[1]) Vgl. Tos. Sabbat XIV, u. h. das. p. 116 b כתבי קדש אין קורין בהן.

und dann wäre es dem Patriarchen Gamaliel bekannt gewesen und hätte ihn nicht bei der Ueberreichung überraschen können. Auch wäre es nicht untergegangen, wenn es zu dieser Zeit existirt hätte. Diejenige, welches dem Patriarchen Gamaliel I überbracht wurde, muß also eine griechische Uebersetzung gewesen sein, und auch diejenige, aus welcher sein Enkel später gelesen hat. Das folgt ohne weiteres aus dieser Tradition. Man darf es nicht auffallend finden, daß die Patriarchen Griechisches zu lesen verstanden haben sollen. Hat ja Akylas seine Uebersetzung den Tanaiten R' Elieser und R' Josua vorgelesen, und sie haben ihm Lob dafür gespendet. Die Tanaiten haben also Griechisch verstanden. Mit dieser Annahme ist die ganze Erzählung verständlich. Man hatte dem ältern Gamaliel, während er auf dem Tempelberge weilte, etwas Neues überbracht; man hatte ihm eine griechische Uebersetzung des Hiob übergeben, die von Aegypten oder Syrien aus nach Jerusalem gebracht worden war. Der Patriarch hatte bis dahin keine Ahnung von der Existenz einer Hiob-Uebersetzung und war nicht erfreut darüber; die Hagiographen sollten nicht zur erbaulichen Lectüre für Jedermann dienen. Er beeilte sich daher, das ihm überbrachte Exemplar zu beseitigen und wollte damit zu erkennen geben, daß er eine Popularisirung dieses Buches für verpönt halte [1]). Aber damit

---

[1]) Die Halacha oder das Gesetz, daß man an Sabbat auch Hagiographen und auch in Uebersetzung vor Feuersgefahr retten dürfe, beruht im Grunde auf diesem Gamalielischen Praecedenzfall. Rabbi, welcher die Ansicht (gegen R' Josê oder J. ben-Jehuda) vertreten hat, daß Gamaliel die Hiob-Uebersetzung nicht hat vernichten, sondern lediglich verstecken (גנז) lassen (o. S. 85), folgerte daraus, daß man Hagiographen, auch in Uebersetzung nicht zerstören dürfe, folglich auch am Sabbat dem Brande entziehen müsse, obwohl sie, weil übersetzt, beseitigt werden sollen. Diese seine Ansicht formulirte er in der Mischna (Sabbat XVI, 1): . . כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה בין שאין קורין בהן ואף על פי שכתובים בכל לשון מעונים גניזה. Zum Schlusse muß selbstverständlich gelesen werden: ומעונים גניזה. Die Ha-

war die griechische Hiob-Version nicht aus der Welt geschafft. Sie existirte weiter, und sein Enkel, welcher von diesem Vorgange, den die Katastrophe des Unterganges des judäischen Staates und der Zerstörung des Tempels in Vergessenheit gebracht hatte, nichts wußte, sein Enkel las ohne Skrupel daraus. Diese Uebersetzung existirte also weiter und existirt noch heute. Es ist die, welche in den Kanon der Septuaginta aufgenommen wurde. Es folgt also aus dieser Tradition, daß die griechische Hiob-Uebersetzung erst zur Zeit Gamaliels I entstanden ist, zur Zeit, als noch an den Außenwerken des Tempels gebaut wurde, d. h. zur Zeit Gamaliels I und Agrippas I. Früher hat es keine Uebersetzung des Buches Hiob gegeben. Philo citirt allerdings ein einziges Mal einen Vers aus Hiob und zwar gleichlautend mit der vorhandenen Uebersetzung (de **mutatione nominum** § 6, den V. 14, 4), auch mit der Fehlerhaftigkeit. Aber Philo hat seine exegetisch-homiletischen Schriften erst unter Claudius ausgearbeitet. Sein Citat kann also nicht als Gegenbeweis angeführt, sondern als **terminus ad quem** der Abfassungszeit dieser Uebersetzung gebraucht werden. Ein bestimmtes Jahr läßt sich dafür allerdings nicht präcisiren. Philo und Gamaliel I waren allerdings Zeitgenossen unter einander und auch mit Agrippa I. Aber Gamaliel kann schon vor Agrippa fungirt haben, und Philo hat jedenfalls diesen König überlebt, und so können doch zwischen Gamaliels Amtsantritt und Philo's Ausarbeitung der Schrift über die „Namenänderung", zwei oder drei Jahrzehnte liegen.

---

giographen sollen nicht öffentlich vorgelesen, und wenn übersetzt, gar beseitigt werden; dennoch müssen sie geretten werden. Das ist entschieden der Sinn dieser Halacha. Da sich diese des Ausdrucks bedient: אף על פי שכתובים בכל לשון, so folgt daraus, daß der Präcedenzfall, woraus das Gesetz abstrahirt ist, nicht ein chald. Targum, sondern eine anderweitige, d. h. griechische Uebersetzung betroffen hat.

Man darf nicht aus dem Fragment des Ariſtaias oder Ariſteas (bei Alexander Polyhiſtor-Euſebius) ſchließen, daß bereits lange vorher, etwa um 150 ante eine Hiob-Verſion exiſtirt habe. Dieſes Ariſtaias-Fragment enthält nichts weiter als einen gedrängten Auszug aus dem proſaiſchen Prolog und Epilog des Buches Hiob. Dieſe Partie war leicht wiederzugeben. Dagegen den Hauptinhalt Hiob, die Dialoge und Monologe mit ihren Archaismen und Aramaismen war nicht leicht ins Griechiſche zu überſetzen. Dazu gehörte eine bedeutende Gewandtheit und Uebung, die nicht bei den Griechiſch redenden Judäern in ſo früher Zeit vorauszuſetzen ſind. Es ſcheint ſogar, daß der Hiob-Ueberſetzer ſelbſt den Ariſtaias vor ſich gehabt hat. Denn die Nachſchrift iſt, wie Freudenthal mit Recht aufſtellt, dem Ariſtaias entlehnt (helleniſtiſche Studien S. 139 fg.). Wie kommt nun ein Vertent, welcher den Text wörtlich wiederzugeben beſtrebt iſt, dazu, gleich in Anfang (zu 2, 11) abweichend vom Texte den drei Freunden Hiobs Epitheta zu geben: „Eliphaz, König der Thaimaner, Baldad, der Saucher Tyrannos, und Sophar, der Minäer König? Es ſteht aber wörtlich ſo bei Ariſtaias, und der Vertent, für den dieſer Schriftſteller bereits eine Autorität war, hat aus ihm dieſe Zuſätze entlehnt. Er muß alſo viel ſpäter als Ariſtaias überſetzt haben. Folglich rührt die Nachſchrift zu Hiob ebenfalls vom Ueberſetzer ſelbſt her, und er hat dieſe ebenfalls dem Ariſtaias entlehnt. — Iſt die gegenwärtig in die Septuaginta aufgenommene Hiob-Ueberſetzung ein Kind des erſten chriſtlichen Jahrhunderts, dann müßte ein genaues Eingehen intereſſante Ergebniſſe für den Geiſt derſelben liefern.

Recenſionen.

Zur Geſchichte der jüdiſchen Tradition von J. H. Weiß, Lector am Beth ha-Midraſch in Wien II. Theil (Wien, Brüder Winter), auch unter dem hebräiſchen Titel: דור דור ודורשיו u. ſ. w. חלק שני.

Ein chriſtlicher Gelehrter, welcher die mächtigen Regungen jüdiſchen Geiſteslebens innerhalb der letzten Decennien mit eben ſo feinem Verſtändniſſe begleitete, wie er ſie mit ſichtbarem Wohlwollen begrüßte, nannte die Bewegung, welche das Erſcheinen des דרכי המשנה hervorrief, eine Erſcheinung von völkerpſychologiſcher Bedeutung. Bei dieſer Bezeichnung hatte er jenen Sturm im Sinne, welchen des verewigten Frankel Definition der הל"מ erregte, und verſprach ſich als Wirkung dieſes Sturmes eine Klärung des Begriffes „religiöſe Tradition", welche ſelbſt den außerhalb der Schranken des Kampfplatzes weilenden, vom Ausgange des Kampfes nicht unmittelbar berührten Zuſchauer gleichwohl beſonders intereſſiren und mächtig anregen würde. Dieſe Erwartung hat ſich in ihrem vollen Umfange nicht bewährt. Der welcher wider ſeinen Willen jene ſtürmiſche Bewegung hervorgerufen hatte, wollte kein Schauſpiel von völkerpſychologiſchem Intereſſe geben. In friedlicher, ruhiger Weiſe hatte er ſeiner innerſten wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung Ausdruck gegeben. Seinen Angreifern auf ihr Gebiet, das der perſönlichen Fehde, zu folgen, verbot ihm ſein friedfertiger Sinn, ſeine tief religiöſe Scheu vor einer Zerklüftung des Judenthums. Indem er in dieſen Blättern ſeinen Gegnern Nichts weiter erwiderte, als יקללו המה ואתה תברך, benahm er ihnen die Möglichkeit, weitere Händel zu ſuchen, und die Bewegung büßte allerdings ihr völkerpſycholo-

gisches Interesse ein. Gleichwohl darf diese darum nicht dem „Sturme in einem Glase Wasser" verglichen werden; denn die durch das Frankel'sche Werk in seiner Totalität, wie in seinen Einzelnheiten gebotene Anregung war und blieb bedeutend, bedeutend innerhalb derjenigen Grenzen, welche die wissenschaftliche Richtung des Verfassers derselben von vorne herein hatte stecken wollen. Durch vorurtheilsfreie, sachgemäße Prüfung die bereits gewonnenen Resultate erhärten, durch Einhalten der bewährten Methode neue Erkenntnisse von der sopherischen und tanaitischen Epoche und deren Schriftthume schaffen und den Kreis der Forschung allmählich immer weiter und weiter auf amoräische und gaonäische Kreise ausdehnen, dazu sollte die „Hodegetik" den Weg weisen. Und sie hat diese Bestimmung mehr als erfüllt. Sie glich nicht allein dem Wegweiser, der an der Straßenecke stehen bleibt, sondern dem eine gute Strecke Weges geleitenden Führer, und ihrer Führerschaft konnten selbst diejenigen sich nicht völlig entschlagen, welche — wie der Verfasser vorliegender Schrift — zu den Resultaten Frankel'scher Forschung skeptisch oder, wie Andere, gar gegensätzlich sich verhalten.

Im Laufe dieses Jahres sind drei Arbeiten erschienen, welche die vorausgeschickten Bemerkungen rechtfertigen. Während Herr Rabbiner Brüll in seinem מבוא המשנה dem eigenen Geständnisse gemäß sich aufs Innigste an דרכי המשנה anlehnt, während Herr Dr. J. Levy in dem allgemeinen und größeren Theil seiner Arbeit „über die Fragmente der Mischna Abba-Sauls" dem unvergeßlichen Lehrer ein Denkmal errichten wollte, geht Herr Lector J. H. Weiß in dem hier zu besprechenden zweiten Theile seines דור ודורשיו, welcher den Zeitraum von der Zerstörung des zweiten Tempels bis zum Abschluß der Mischna umfaßt, in viel unabhängigerer Weise seinen Weg. Wenn der erste Theil dieses größer angelegten Werkes bereits bedeutende Anerken-

nung gefunden hat und auch vielfältig ſchon benutzt worden iſt, ſo iſt dieſem Theile noch ein ungleich größerer Erfolg in Ausſicht zu ſtellen, da der ſcharfſinnige, gelehrte und umſichtige Halachiſt im Quellengebiete dieſes Theiles in ſeinem eigentlichen Heim, ſeinem Elemente ſich bewegt. Wenn man Referenten fragen würde, welche der gekannten, einander entgegengeſetzten Richtungen der Verfaſſer eingeſchlagen habe, ob die Frankel'ſche, ob die Schorr-Geiger'ſche, ſo müßte er antworten: Streng genommen keine von beiden, ſondern eine gewiſſe mittlere Richtung, welche allerdings der Geiger-Schorr'ſchen näher kommt.

An Frankels Art erinnert die Charakteriſtik der Lehrweiſen der einzelnen hervorragenden Tanaiten und die Belegung dieſer Charakteriſtik durch Aufzählung der entſprechenden Halachoth und Hagadoth, deren Herr Weiß eine größere Zahl noch aufbietet, als dies in דרכי המשנה geſchehen iſt. An Schorr und Geiger erinnern die Schärfe und der Freimuth in der Beurtheilung der Perſönlichkeiten und der Strebungen einzelner tonangebender Tanaiten.

Ref. ſagt: man wird erinnert, und zwar mehr durch äußere Merkmale und von der formalen Seite der Behandlung des Stoffes, als durch innere Kennzeichen und von der materiellen Seite; denn man merkt allerorten, daß der gelehrte Verfaſſer ſachlich den immenſen Stoff ſchon völlig bewältigt hatte, ehe er ſich zum Zwecke der Darſtellung bei ſeinen Vorgängern Raths erholen ging. Man merkt — was Ref. nur lobend hervorheben muß —, daß der Verfaſſer vorurtheilsfrei und ohne die geringſte Voreingenommenheit bald an den Einen, bald an den Andern ſich anſchließt, je nachdem eben der Eine oder der Andere in den einzelnen Fällen dasjenige gefunden und ausgeſprochen hat, was dem wiſſenſchaftlichen Gefühle des Verfaſſers mehr zuſagt, daß er aber zumeiſt ſein Eigenes, Urthümliches bietet. Dieſe Eigenart und Urthümlichkeit beſteht hauptſächlich darin, daß der Verfaſſer, ein hervorragender Vertreter

einer geſund halachiſtiſchen Studien-Richtung, die hervorragenden Tanaiten ſich nicht anders denkt, denn als die Bahnbrecher und die Pfadefinder dieſer „Lern"-Methode. Sie ſind ihm Muſterbildung und Typen des Lamdan oder des Charrif. Was Wunder, wenn er dann auch in ihrer Erſcheinung als im Leben auftretende Charaktere all die Vorzüge und all die Mängel ſich wiederſpiegeln ſieht, denen wir auch heute noch in den Kreiſen Jener begegnen? Und ſelbſt in dieſer Methode zeigt ſich ein Gegenſatz zu der Frankel'ſchen. Während nach dieſer an die Lehrweiſe und die Perſönlichkeit ein möglichſt univerſeller Maaßſtab angelegt wird, mißt unſer Verfaſſer Beides mehr mit dem ſpeciellen der eigenartigen jüdiſchen Traditionsentwicklung. In beiden Weiſen der Beurtheilung liegt Berechtigung, wie es denn als das Ziel der ſtreng wiſſenſchaftlichen Darſtellung erſcheint, von beiden den gleichen Gebrauch zu machen, ein Ziel, das Jeder zu erreichen ſich bemüht, das zu erreichen aber nur ſelten glückt, und beide Methoden haben beſtimmte Vorzüge. Während die eine, nothwendig ſteifer und gezwungener, eher den allgemein wiſſenſchaftlichen Anforderungen genügt, iſt der anderen eine lebensvollere, friſchere und ungezwungenere Darſtellung geſtattet. Indem unſer gelehrter Verfaſſer die ältere halachiſche Methode als eine von der ſpäteren Weiſe, ähnliche Materien zu behandeln, qualitativ durchaus nicht verſchiedene anſieht, fühlt er ſich den Tanaiten näher, nimmt er an ihrem Leben, ihren Lehren und ihrer Lehrweiſe, Schickſalen viel innigeren und lebhafteren Antheil. Mit ihnen freut und grämt er ſich, mit ihnen liebt und haßt, ſchmollt und grollt er. Allerdings bleibt es fraglich, ob wir nach faſt ſiebzehnhundert Jahren, beziehungsweiſe noch darüber, und bei im Grunde doch nur ſpärlichen Quellen über die perſönlichen Verhältniſſe und Beziehungen unſerer Altvorderen ein ſo klares Urtheil uns bilden können, daß wir für den Einen und gegen den Andern in ſo lebhafter Weiſe Partei

ergreifen dürften, wie das der gelehrte Verfasser bisweilen gethan hat.

Doch liegt in der Bestimmtheit und Entschiedenheit des Urtheils, welche das vorliegende Werk überhaupt kennzeichnen, die Möglichkeit einer Gefahr vielleicht nur für denjenigen, welcher ohne Weiteres sich der Führung des Verfassers anvertrauen will, die Gewißheit ansprechenden Reizes und anregenden Triebes hingegen sicherlich für alle Diejenigen, welche zugleich aus anderen Quellen sich orientiren lassen.

Und daß der Verfasser einen solchen Leserkreis ins Auge gefaßt hat, beweist die Wahl des Titels. Dieser lautet nicht etwa „Geschichte der Tradition", sondern „Zur Geschichte der Tradition". Die Wahl des bescheideneren Titels bekundet, daß der Verfasser sich bewußt blieb, seine Darstellung der Geschichte der halachischen Tradition sei, wie eine jede es sein muß, eben nur ein Beitrag zu einer solchen, neben welchem es auch andere Beiträge geben könne und wohl auch geben solle. Nun ist es keineswegs etwa die Lückenhaftigkeit des Materials, welches vorliegendes Werk statt einer Geschichte zu einem Beitrage macht. Sehen wir ja, wie der Verfasser all diejenigen inneren und äußeren Momente vollkommen gewürdigt und seiner Prüfung unterzogen hat, welche die Geschichte, das heißt: die Veränderungen und Entwickelungen der halachischen Tradition in den durchmessenen Zeitläuften veranlaßten! Vielmehr wurde der Titel „zur Geschichte" darum gewählt, weil der Verfasser sich der richtigen Erkenntniß nicht verschloß, daß das vorhandene Material wohl von einer neuen Seite beleuchtet werden könne, daß es aber nach solchen Zeitentfernungen nicht wohl möglich sei, eine einzige Auffassung der Entwicklung von Ideen als die allein richtige, als die wirkliche Geschichte derselben hinzustellen.

(Schluß folgt.)

Abhandlungen.

Präcisirung der Zeit für die, die Judäer betreffenden Vorgänge unter dem Kaiser Caligula.

Bekanntlich herrscht ein chronologischer Widerspruch bezüglich des Faktums von Caligula's wahnwitzigem Befehle, seine Bildsäule im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, und der darauf folgenden Verhandlungen zwischen dem Statthalter Petronius mit dem Volke und dem Kaiser. Die zwei Hauptquellen darüber Philo (de legatione ad Cajum) und Josephus differiren darüber unausgleichbar. Nach dem Erstern fand Petronius' Verhandlungen im Sommer statt. Er giebt nämlich als Motiv dafür an, daß der Statthalter das Aufstellen der Bildsäule gegen Caligula's Befehl aufgeschoben habe: weil die Getreidefrucht und alles Uebrige in der Reife gewesen. Es sei daher zu befürchten gewesen, daß die Menschen (die Judäer) aus Verzweifelung wegen der zugemutheten Religionsverletzung, da sie ihr Leben geringschätzen, entweder die Aecker verwüsten oder die Ährenfrucht auf den Höhen und in den Ebenen verbrennen würden. Petronius habe es daher für rathsam gehalten, einen Aufschub zu gestatten, damit nicht bloß die Halmfrucht, sondern auch die Baumfrüchte ohne Vernachlässigung eingeheimst werden

könnten [1]). Es iſt nicht überflüſſig, ſich dieſe ganze Auseinanderſetzung bei Philo zu vergegenwärtigen, um den hiſtoriſchen Werth derſelben richtiger beurtheilen zu können. Es folgt alſo daraus unzweideutig, daß Philo, wenn nicht Caligula's Befehl, ſo doch jedenfalls die darauf erfolgten Schritte Petronius' in den Sommer geſetzt hat.

Joſephus ſetzt aber eben ſo unzweideutig Petronius' Verhandlung in den Herbſt. Er erzählt, daß die Menge, verzweifelt wegen des beabſichtigten Attentats auf das Heiligthum und in Tiberias vor Petronius verſammelt, erklärt habe, lieber zu ſterben, als dieſe Schändung zu erleben. Vierzig Tage hintereinander habe ſie dieſe Drohung der Verzweifelung kund gegeben und habe thatſächlich den Landbau vernachläſſigt, obwohl die Zeit zur Ausſaat herangekommen geweſen [2]). Noch deutlicher beſtimmt Joſephus die Zeit für dieſes Factum an einer andern Stelle. Petronius habe dem Volke verkündet, daß er auf deſſen Wunſch eingehe, dem Kaiſer die Widerſetzlichkeit und die Todesentſchloſſenheit des ganzen Volkes anzuzeigen und auf eigene Gefahr das Aufſtellen der Bildſäule zu unterlaſſen. Er habe das Volk dabei aufgefordert, die Felder zu beſtellen. Das Volk ſei darauf hoffnungsvoll an die Feldarbeit gegangen, und es habe ſich dabei ereignet, daß, nachdem das ganze Jahr hindurch Dürre geherrſcht habe, plötzlich Regen eingetreten ſei [3]).

---

[1]) Legatio ad Cajum § 33 ed. Mangey 583: *Ἐν ἀκμῇ μὲν γὰρ τὸν τοῦ σίτου καρπὸν εἶναι. κ. τ. λ.* In dem Drohſchreiben Caligula's an Petronius läßt Philo dieſen Umſtand als Vorwand bezeichnen (daſ. Nr. 34 p. 584, Z. 14—15): *συγκομιδὴν αἰτίῳ καρπῶν*, und zum Schluß läßt er Caligula ſchreiben daſ. Z. 36: die Ernte, mag ſie als Vorwand dienen oder mag es damit ſeine Richtigkeit haben, wird wohl indeß eingeführt ſein können: *καὶ ἤδη τὰ θέρη, τὴν εἴθε πιθανὴν, εἴθε ἀληθῆ πρόφασιν, συγκεκομίσθαι δύνασθαι.*

[2]) Joſephus Alterth. XVIII 8, 3: *καὶ ταῦτα ἐπράσσετο ἐπὶ ἡμέρας τεσσεράκοντα, καὶ γεωργεῖν ἀπερίοπτοι τὸ λοιπὸν ἦσαν, καὶ ταῦτα τῆς ὥρας οὔσης πρὸς σπόρῳ.*

[3]) Daſ. 6. *προμηθεῖσθαι τῶν εἰς τὴν γεωργίαν ἠξίου τοὺς*

Dieser chronologische Widerspruch ist um so drückender, als einerseits Philo Zeitgenosse dieser Begebenheiten war und damals als Gesandter der alexandrinischen Gemeinde fungirte, also anzunehmen sei, daß er nicht bloß den Pragmatismus der Thatsachen, sondern auch die Zeit derselben treu tradirt habe, und andererseits Josephus, wenn auch ein später Lebender, ein nicht minder zuverlässiger Zeuge ist, da er doch die Erinnerungen der Judäer über Vorgänge in ihrer nächsten Nähe wiedergegeben habe.

Dazu kommt noch ein Scholion zu Megillat Taanit, welches ebenfalls diese Begebenheit in den Herbst setzt. Der Text des M. T. giebt nämlich nur unbestimmt an: „am 22. ist aufgehoben worden das Werk, welches der Feind in den Tempel zu bringen befohlen hatte, und Cajus Caligula ist getödtet worden". Daß unter גסקלגוס Cajus Caligula zu verstehen und das Wort corrumpirt ist (auch in גם קלגס), ist längst erkannt worden [1]).

ἐν τέλει κ. τ. λ. Im jüd. Kr. (II, 10 5) bestimmt Josephus die Zeit in der Art, daß Petronius dem Volke versprochen habe, sich zu dessen Gunsten bei Caligula zu verwenden, als bereits fünfzig Tage seit dem Beginne der Aussaat vorübergegangen waren. *κατὰ γὰρ ὥραν σπόρου πεντήκοντα ἡμέρας ἔργα διέτριβεν αὐτῶν τὰ πλήθη.*

[1]) Megillat Taanit zum Monat Schebat: בעשרין והרין ביה בטילת עבידתא דאמר סנאה להיתאה להיכלא דלא למסמר. Hier fehlt aber entschieden der Passus: ונהרג גסקלגוס וכטלו גזירותיו. Er kommt nämlich nicht bloß in Scholion vor, sondern auch in Tosephta Sota XIII, ferner in Babli Sota p. 33 a und in Midrasch zu Canticum 8, 9. Er ist offenbar der älteren Quelle Megillat Taanit entlehnt. Es scheint, daß die Geschichte von der Stimme, welche diese Worte verkündet, und von Simon, dem Gerechten, der sie vernommen haben soll, auf einer combinirenden Sage beruht. In Tosephta und den andern St., wo davon die Rede ist, wird sie mit dem wunderbaren Ereigniß von Jochanan, dem Hohenpriester, d. h. Hyrkan I, in Verbindung gebracht. Bei beiden ist angegeben, daß die unbekannte Stimme in aramäischer Sprache sich habe verlauten lassen: ובלשון ארמי שמען. Die Sage hat nun folgendermaßen combinirt: Jochanan habe eine Art Offenbarung aus dem Allerheiligsten in aramäischer Sprache vernommen: die Söhne haben über Antiochos

Das Scholion bezeichnet die Thatſache genauer und beſtimmt das chronologiſche Moment mit außerordentlicher Präciſion. Die Nachricht, die Bildſäule aufzuſtellen, ſei in Jeruſalem am Vorabend des Hüttenfeſtes (14 Tiſchri), und am 22. Schebat die Kunde vom Tode Caligula's eingetroffen [1]). Die aufre-

---

geſiegt (נצחו טלייא) ; folglich müſſe das Wort der wunderbaren Stimme in aramäiſcher Sprache בטילת עבידתא ebenſo aus dem Allerheiligſten und von einem Hohenprieſter vernommen worden ſein. Welcher der Hoheprieſter ſei würdiger für eine ſolche Offenbarung geweſen, als Simon der Gerechte? Aus dieſem Grunde wurde dieſe Sage auf dieſen HP. bezogen. Denn aus der cicirten Stelle der Toſ. geht mit entſchieden hervor, daß Simon justus darunter verſtanden wurde. Man iſt alſo der Verlegenheit überhoben, einen Simon den Gerechten zur Zeit Caligula's zu ſuchen.

[1]) Das Scholion zu dieſer Stelle enthält neben ſagenhaften Elementen auch hiſtoriſche. Sagenhaft iſt Alles, was ſich auf Simon den Gerechten bezieht. Alſo der Paſſus: אמר להם שמעון הצדיק עשו מועדיכם ferner; מיד שמע קול מבית ק״ק שהיה אומר בטילת עבידתא ... ואיקטיל גסקלגס. כתבו אותה שעה וכונו. Dieſer iſt der Erzählung von Jochanan entlehnt oder paralleliſirt. Alles Uebrige iſt hiſtoriſch: וכיון שראה שהיו משמשין ובאין ממשמשין וידאין (l. אמר להם צאו וקדמו לפניהם (l. לפניו). Das Subjekt war wohl in der Quelle, woraus dieſes entnommen iſt, genannt. Hier wird darunter Simon verſtanden. Aus dem Folgenden אלו הן היהודים שהקדימו לפניך erſieht man, daß קדם oder הקדים hier bedeutet, „entgegengehen" und das Pronomen bezieht ſich auf den Geſandten שליח oder Petronius. Folglich muß לפניו geleſen werden. Im folgenden Paſſus: וכשנודע להם הדבר יצאו מלפניו כל גדולי ירושלים muß geleſen werden יצאו וקדמו לפניו. Das Wichtigſte in dieſem Scholion iſt der Schluß: עד שבאת לו אגרת שנהרג גסקלגס ובטלו גזירותיו . . . אותו היום עשאוהו יום טוב (ואותו). Unter dem, welchem ein Brief vom Tode Caligula's zugegangen iſt, iſt kein anderer als der Geſandte Petronius' zu verſtehen, und der Tag, an welchem dieſe Nachricht eingelaufen iſt, und den man zur Gedenktage eingeſetzt hat, iſt eben der 22te Schebat, deſſen Halbfeier das Scholion damit motiviren will. Das Scholion reflektirt daher einen Widerſpruch, der zwiſchen der Sage und Geſchichte herrſcht. Nach dieſer iſt der Halbfeiertag zum Andenken an das Eintreffen der Nachricht vom Tode Caligula's eingeſetzt. Nach der Sage bezöge er ſich aber auf den Tag, an welchem Simon der Gerechte aus dem Allerheiligſten die prophetiſchen Worte vernommen haben ſoll. Darauf bezieht ſich וכתבו אותה שעה וכונו. Das Richtige aber iſt, wie es im Texte Megillat angegeben iſt, daß der 22. Schebat zur Halbfeier eingeſetzt wurde, weil an demſelben die freudige Nachricht von Caligula's Tod und als Folge davon von der Vereitelung ſeines Befehles eingetroffen iſt.

gende Begebenheit habe also nur im Ganzen vier Monate und acht Tage gedauert (14. Tischri bis 22. Schebat). Die Scholia zu den Gedenktagen der Megillat Taanit stammen zwar aus verschiedenen Zeiten, manche aus sehr später Zeit. Aber dieses Scholion muß aus einer alten und historischen Quelle stammen. Denn es kennt viele Details, welche auch Philo und Josephus anführen. Es kennt den Statthalter Petronius, den es als Boten oder Gesandten bezeichnet; es führt ferner an, daß die Menge ihn angefleht hat, den Entweihungsversuch aufzugeben: היו צועקים ומתחננים לשליח. Es giebt ferner an, daß die Menge in vielen Städten, welche der Gesandte berührte, in Trauer zubrachte: ראה בני אדם שהיו מטלין בשק על השק ועל האפר. Endlich stimmt auch die von ihm angegebene Zeit aufs Genaueste, wie wir weiter sehen werden. Aus dieser, wenn nicht klassischen, doch beachtenswerthen Quelle wird Josephus' Zeitangabe bestätigt, daß der Vorgang im Herbste stattgefunden hat. Der Widerspruch besteht also in aller Schärfe und kann durchaus nicht ausgeglichen werden. Keim's Ausgleichung, daß der Befehl Caligula's und Petronius' erste Verhandlung mit den Judäern im Sommer des Jahres 39 zu setzen sei, die sich dann den ganzen Winter $\frac{39}{40}$, den ganzen Sommer 40 bis zu Caligula's Tod Jan. 41 hingezogen habe, dieser Ausgleich ist unhaltbar, und es ist unbegreiflich, wie sich dieser Forscher die Sache so leicht machen konnte zu bemerken: „die gegenseitige Ergänzung (Philo's und Josephus', eines aus dem andern) ist nicht schwer herzustellen" (Geschichte Jesu von Nazara I, 237 e.).

Denn nach dieser Annahme hätte sich die Angelegenheit anderthalb Jahre, von Sommer 39 bis Caligula's Tod Anfangs 41, hingezogen. Wir haben aber eben aus dem Scholion erfahren, daß sie kaum 5 Monate gedauert habe. Selbst aus Josephus' Relation geht hervor, daß die Spannung sich

nicht so lange hingezogen hat. Er referirt hinter einander: Petrius habe den Befehl empfangen, die Bildsäule aufzustellen, sei mit Legionen von Antiochien nach Ptolemaïs aufgebrochen, um dort Winterquatiere zu machen, habe sich dann, durch den Jammer des Volkes bewegt, nach Tiberias begeben, um mit den judäischen Großen die gefahrvolle Sache in Berathung zu ziehen, und habe auf deren Rath an Caligula ein Schreiben über die Sachlage gerichtet, und Rücknahme des Befehles empfohlen. Dieses Alles kann ja in kurzer Zeit aufeinander innerhalb zweier Monate erfolgt sein, da, wie Josephus angiebt, die Menge vierzig Tage flehend und jammernd in Tiberias zugebracht habe.

Die Unrichtigkeit dieser Ausgleichung durch die Procrastinirung der Zeit bis ins Jahr 39 ergiebt sich aus Philo selbst. Dieser läßt Petronius Caligula gegenüber den Grund zur Rücknahme des Befehles geltend machen, weil der Kaiser beabsichtige, eine Reise nach Alexandrien zu unternehmen, und für sein zahlreiches Gefolge zu Land werde er der Ernte Paläſtina's nicht entbehren können (das. § 33 p. 583 Z. 14 fg.): *Διέγνωκε μὲν γὰρ, ὡς λόγος, πλεῖν εἰς Ἀλεξάνδρειαν . . . οὐ χάριτι τῶν Ἰουδαίων, ἀλλὰ τῆς τῶν καρένεκαπῶν συγκομιδῆς.* Philo läßt darauf Caligula erwidern: die Bedachtnahme auf hinreichende Lebensmittel für sein Gefolge sei ein leerer Vorwand; denn selbst wenn ganz Judäa nichts liefern könnte, würde es ihm, dem Kaiser, und seinem Gefolge an nichts mangeln (das. 34 p. 584 Z. 14 fg.). Nun hat Caligula allerdings beabsichtigt, eine Reise nach Alexandrien zu machen, aber erst im Jahre 40 nach seiner Rückkehr von der germanisch-gallischen Expedition, nach 31. August, wie aus Sueton hervorgeht (Caligula 49). Philo selbst dachte sich also diesen Vorgang im Jahre 40 und nicht ein Jahr vorher.

Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Josephus knüpft

in den Alterthümern (XVIII, 8, 2) Caligula's wahnsinnigen Einfall an die Geschichte von der Gesandtschaft der Alexandriner, als wenn der Streit der Alexandriner um das Bürgerrecht und die Anschuldigung der alexandrinischen Heiden, daß die Judäer ihm in ihren Proseuchen nicht göttliche Verehrung zollten, ihn darauf gebracht hätte, einen Coup auszuführen und die Verehrung seiner Bildsäule im Jerusalemischen Tempel zu erzwingen. Aehnliches berichtet auch Philo an der angeführten Stelle, die, wenn man sie genauer als es bisher geschehen ist betrachtet, ebenfalls an die Hand giebt, daß sich die Vorgänge in Judäa erst während der gesandtschaftlichen Verhandlungen der Alexandriner abgesponnen haben.

Ehe wir aber diesen Punkt, welcher entscheidend für diese chronologische Frage ist, in Betracht ziehen, müssen wir uns in der Zeit orientiren. Im Jahre 39 machte Caligula seine kindischen Feldzüge nach Germanien, Gallien und Britannien; die Zeit seiner Abreise ist unbestimmt, nur so viel wissen wir, daß er im Januar 40 in Lyon weilte (Sueton Calig. 17: **Tertium (consulatum) autem Luguduni iniit solus**). An seinem Geburtstage 31. August 40 kehrte er nach Rom zurück, und 24. Januar 41 wurde er, wie schon angegeben, umgebracht. Der Befehl, seine Bildsäule aufzustellen, müßte also, wenn im Jahre 39 erlassen, noch *vor* seiner Expedition ergangen sein, auch der erste Depeschenwechsel zwischen Petronius und ihm müßte in diese Zeit gesetzt werden. Allein sollte Caligula, welcher nicht mit sich spaßen ließ, Geduld gehabt haben, Petronius' Ungehorsam gegen seinen Befehl länger als ein Jahr zu ertragen? Zudem scheint Caligula erst zur Zeit seiner Expedition 40 auf die Tollheit, sich vergöttern zu lassen, gekommen zu sein (vgl. Dio Cassius 59, 26). Man müßte also annehmen, daß er den Befehl gegen den Tempel von Gallien aus erlassen habe. Diese Annahme ist aber ebenso unwahrscheinlich, daß Petronius

mit ihm von Paläſtina aus nach Germanien oder Gallien correſpondirt haben ſollte. Dieſe chronologiſche Richtigſtellung führt darauf, daß die ganze Bildſäulengeſchichte erſt nach Caligula's Rückkehr aus Gallien, nach Auguſt 40, anzuſetzen iſt, und ſo läßt auch Philo die Correſpondenz zwiſchen Petronius und Caligula nach und von Rom aus führen. Richtig ſetzt daher Clinton den ganzen Vorgang innerhalb des Jahres 40. (**Fasti Rom. ad 40). The transaction ab Petronius, described by Josephus and Philo are fixed by these incidents to An. Dei 40.** Aber dabei muß die Einſchränkung gemacht werden, im J. 40 nach 31. Auguſt; dann wird aber Philo's Angabe „z. Z. der Ernte", d. h. vor Auguſt d. J. erſt recht verdächtig. Und Keims Darſtellung, als wenn die Audienz der alexandriniſchen Geſandtſchaft von Caligula noch in Winter $\frac{39}{40}$ ſtattgefunden habe (a. a. O. S. 235) d. h. die Audienz in Italien während der Kaiſer in Gallien war, tritt dadurch ſcharf als durchaus falſch hervor. Schürer, der in dieſer Frage Keim folgt, nur daß er den chronologiſchen Widerſpruch nicht ſo leichten Herzens wie jener nimmt, Schürer hat zwar dieſen chronologiſchen **Lapsus** gerügt und auf den Paſſus hingewieſen, daß die Geſandtſchaft nach dem ſ. g. Sieg des Kaiſers ſtattgefunden hat (Lb. der neuteſt. Zeitgeſch. 257 e.). Aber auch er hat überſehen, daß die Stelle bei Philo geradezu ausſagt, die peinliche Spannung in Judäa wegen der Bildſäule ſei erſt während der Audienz der judäiſchen Geſandten dieſen bekannt geworden, d. h. Winter 40.

Philo erzählt nämlich, mit dramatiſcher Lebendigkeit: als er mit ſeinen Mitgeſandten den Kaiſer von Rom nach Dikäarchia (Puteoli) folgte, bekümmert um den Ausgang ihres Gleichſtellungsgeſuches und jeden Augenblick der Zulaſſung zur Audienz gewärtig, näherte ſich ihnen Jemand mit verwirrtem

Blicke und beschwerten Athem, führte sie abseits und sprach, kaum des Wortes mächtig: „Habt ihr das Neueste gehört"? *(ἠκούσατε τὰ καινά?)*. Als dieser Ankömmling weiter sprechen wollte, wurde er daran durch einen Thränenstrom gehindert, und so ging es zwei und dreimal. Der Mann konnte sich vor Schmerz nicht fassen. Die Gesandten, über diesem Vorfall erschrocken, ermahnten ihn, ihnen doch endlich seine Unglückskunde zusammenhängend zu erzählen, sie nicht zu verschonen, da sie an Schmerz und Thränen gewöhnt seien. Darauf erwiderte der Trauerbote, von Schluchzen unterbrochen: „Unser Tempel ist hin. Eine kolossale Bildsäule in das Allerheiligste desselben zu bringen, hat Cajus (Caligula) befohlen, und ihr den Namen Zeus beizulegen" (**Legatio ad Cajum** § 29 M. 573): *οἴχεται ημῶν τὸ ἱερόν. ἀνδριάντα κολοσσαῖον εἰσωτάτω τῶν ἀδύτων ἀνατεθῆναι Γάϊος προσέταξε, Διὸς ἐπίκλησιν αὐτοῦ.*

Die Gesandten, welche wie angegeben im Winter 40 Caligula nachzogen, hatten also bis dahin gar keine Ahnung von dieser Sache, sie hatten sie erst von einem Ankömmling als etwas ganz Neues, kurz vorher Eingetretenes erfahren. Die Betroffenheit derselben über diese für sie entsetzliche Neuigkeit schildert das Folgende drastisch. „Als wir über das Vernommene erstaunt, entsetzt, kaum im Stande, einen Schritt vorwärts zu setzen, und auch an Körperkraft gelähmt da standen, kamen andere Boten, welche dieselbe Schreckenspost überbrachten. „Darauf schlossen wir uns gemeinschaftlich ein und betrauerten unser besonderes und das gemeinsame Geschick". Das Besondere betraf sie als Alexandriner, denen die Gleichheit entzogen wurde, und das Gemeinsame war die drohende Tempelentweihung. „Damit die unerträgliche Mißhandlung nicht für immer erlassen bleibe [1]), sind wir mitten im Winter hinüberge-

[1]) Der Satz M. 573, 41: *ὑπὲρ τοῦ μὴ εἰς ἅπαντας ταῖς ὀψ*

ſchifft, ohne zu ahnen, welcher Winterſturm zu Lande droht, viel heftiger als der zu Waſſer. Wird es denn noch geſtattet ſein, wegen der (geſchändeten) Proſeuchen ſich zu nähren und den Mund aufzuthun bei dem, welcher das Allheilige (*παντέρον*) entweiht? Denn offenbar wird der ſich wenig um die unſcheinbaren und geringer Ehre würdigen Bethäuſer kümmern, welcher gegen den hervorragenden und weitberühmten Tempel wüthet, auf welchen Morgen- und Abendland hinblicken, welcher der Sonne gleich überallhin erglänzt". Das Weiterfolgende ſtellt nun dar, wie die alexandriniſchen Geſandten unſchlüſſig waren, ob ſie noch Caligula um Erhaltung ihrer Gerechtſame anflehen ſollten, aus Furcht noch mehr Unglück für die Judäer dadurch herbeizuführen. „Denn mit der Entweihung des Tempels iſt zu fürchten, daß der neuerungsſüchtige und frevelhafte Mann (Caligula) befehlen werde, den Namen des Volkes aus dem Gedächtniſſe zu löſchen".

Im weiteren Verlaufe erzählt Philo ferner, wie er und ſeine Mitgeſandten ſich von denen, welche die Unglücksbotſchaft überbracht hatten, erzählen ließen, was Caligula bewogen hat, die Tempelſchändung zu befehlen (daſ. § 30 p. 575, Z. 8): *δέον προεξηγεῖσθαι καὶ τὰ κεκινηκότα τὸν Γάϊον.* Darauf theilen dieſe mit, daß ſein Zorn im Allgemeinen dadurch rege geworden ſei, weil die Judäer ganz allein ihm göttliche Ehren verſagten, ins Beſondere aber weil die Judäer in der Stadt Jamnia einen ihm zu Ehren erbauten Altar zerſtört hatten, und dieſe Beleidigung von ihrem Feinde, dem Verwalter Capito, dem Kaiſer in ſtarker Uebertreibung mitgetheilt worden ſei. Darauf habe Cajus beſchloſſen, ſtatt des von den Judäern in Jamnia zerſtör-

---

αὐτοῖς παρανομίαις ἀφεθῆναι χειμῶνος μέσου διεπλεύσαμεν, iſt durchaus unverſtändlich. Mangey ſchlägt zwei Emendationen vor, die aber auch nicht beſonders befriedigen.

ten Altars eine Koloßbildsäule für das Heiligthum der Hauptstadt errichten zu lassen. Alles dieses erfuhren Philo und seine Mitgesandten von Personen, welche diese Nachrichten mit Trauer und Entsetzen mittheilten. Sie erfuhren es erst, als sie Cajus von Rom nach Putnoli gefolgt waren, um zur Audienz zugelassen zu werden. Während sie noch in Aegypten waren, wußten sie gar nichts von diesem Vorfall, auch nicht als sie mitten im Winter[1]) die Reise von Alexandrien nach Italien gemacht hatten, ja nicht einmal während ihres längern oder kürzern Aufenthaltes in Rom, ehe sie nach Putnoli gekommen waren. Diejenigen, welche es den Gesandten voll Entsetzen mittheilten, hatten es selbst erst kurz vorher erfahren; denn sie überbrachten es diesen als etwas ganz Neues mit: *ἠκούσατε τὰ καινά?* Ohne Zweifel waren diese Berichterstatter Römer, welche zuerst die Trauerpost aus Palästina vernommen hatten und sie den Gesandten, von deren Schritten sie Kunde hatten, zur Instruktion überbracht haben.

(Schluß folgt.)

---

[1]) *χειμῶνος μέσου διεπλεύσαμεν, ἀγνοοῦντες ὅσος χειμὼν ἐφεδρός ἐστιν ὁ κατὰ γῆν.*

Mardochai ben Hillel, sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

Die einzige zuverlässige Nachricht, die wir über die Abstammung des Mardochai besitzen, rührt von seinem Enkel, Jechiel b. Joseph her, von dem sich ein umfangreiches Klagelied erhalten hat, dessen Schlußzeilen das, in Amsterdam von Zunz selber [1]), also gewiß genau abgeschriebene, Akrostichon [2]) bilden: יחיאל הצעיר ברבי יוסף בן הקדוש הרב רבי מרדכי ברבי הלל בר הלל בן בתו של רבינו אליעזר אבי העזרי חזק... Aus dieser, gewiß glaubwürdigen Nachricht ergiebt sich, daß Hillel, der Großvater des Mardochai, mütterlicherseits ein Enkel des Elieser b. Joël ha-Levi war. Nachdem aber dieser selber ein Enkel des Elieser b. Nathan gewesen ist, hat der oben besprochene alte Irrthum aus Elieser b. Nathan, dem Großvater des Ur-Urgroßvaters des Mardochai [3]), dessen Großvater gemacht [4]). Die Abstammung des Mardochai ist also schließlich

---

[1]) Zunz, briefl. Mittheilung.

[2]) S. dasselbe in Zunz, Litgesch. S. 508.

[3]) Vgl. Zunz, a. a. O. S. 259.

[4]) Man könnte allerdings daran denken, in dem angeführten Akrostichon die Worte: בן בתו של רבינו אליעזר אבי העזרי nicht auf Hillel, den

will, ein Schwager Jacobs b. Frommen aus Marvége gewesen [1]). Hingegen ist es wahrscheinlich, daß er Schwager seines Studiengenossen Meïr ha-Cohen [2]), eines der Verfasser der „Hagahot Maimuniot" war [3]).

Um das Jahr 1291 scheint er sich in Goslar aufgehalten zu haben, wo ihm ein gewisser Moses Tako, der nicht mit dem bekannten Antimaimunisten dieses Namens zu verwechseln ist [4]), das Incolatsrecht streitig machte [5]). Der, vor dem Forum Chajim Paltiels [6]) geführte, Prozeß wurde wohl zu seinen

---

[1]) S. Asulai I. s. v. יעקב החסיד; vgl. Steinschneider, Hamaskir, XIV. S. 122. Die von Asulai citirte Stelle aus חרדים habe auch ich nicht finden können, obwohl ich alle möglichen Ausgaben theils selber nachgesehen habe, theils von Freunden nachsehen ließ.

[2]) Vgl. Kore S. 24 a, Asulai s. v. מרדכי und Zunz im Hamaskir X. S. 135.

[3]) S. das. אישות IX. Nr. 1 Ende: בימי הר׳ מרדכי בר הלל. Cassel (Kore, a. a. O. Anm. 3) stellt es zwar als fraglich hin, ob diese Stelle wirklich dem Verfasser der Hagahot Maim. angehöre (vgl. hierüber weiter Abschn. IV), doch liegt kein zwingender Grund vor, es zu bezweifeln.

[4]) Vgl. Groß in Frankel-Graetz, Monatsschr. 1871, S. 253.

[5]) Ich halte es nämlich für höchst wahrscheinlich, daß der R. Mardochai, der in dem Gutachten Chajim Paltiels (s. dasselbe, Meïr v. Rothenb. Ga. ed. Lemb. Nr. 476) als die Gegenpartei des Mose Tako angeführt wird, eben Mardochai b. Hillel ist. Zunächst giebt das dort angegebene Datum des Prozesses (עתה שנת נ״א לפרט) das J. 1291, also das siebente Jahr vor dem Tode des Mardochai (vgl. weiter). Ferner wird dieser Mardochai consequent durch den Ehrentitel רבי ausgezeichnet, während seinem Gegner bloß die Titulatur חבר beigelegt wird, ein Beweis, daß mit Ersterem ein Gesetzeslehrer gemeint ist. Endlich aber spricht für diese Annahme noch der Umstand, daß Tako seinen Gegner vor das Forum des R. Perez citirt wissen wollte (s. das angeführte Ga.), den wir später als einen Hauptlehrer des Mardochai kennen lernen werden. Tako scheint demnach den Schüler aufgefordert zu haben, sich dem Urtheilsspruche des Lehrers zu unterwerfen. Aus dem in dem Ga. angegebenen Datum 1291 folgt übrigens, daß Zunz (z. Gesch. S. 293) Chajim Paltiel zu früh, ums Jahr 1270, ansetzt. Der Schluß des Ga. ,קהל מיידבורק חיים פלמיאל הולעה weiset auf Magdeburg, als den Wohnort Chajim Paltiels hin, der sich auch in seinen anderen Ga. (s. a. a. O. Nr. 135, 136, 157), gleich Abigdor ha-Cohen (s. Abschn. IX.) הולעה unterschreibt.

[6]) Vgl. die vorige Anm.

nem Buche [1]), auf welche diesbezüglich von Allen verwiesen wird, sicherlich ebenso wenig von ihm selber her, wie eine zweite, weniger beachtete Stelle daselbst [2]), aus welcher sich dasselbe zu ergeben scheint. Genau so verhält es sich mit einer dritten Stelle in seinem Buche [3]), aus welcher hervorgehen soll, daß Mardochai, wie allgemein angenommen wird [4]), Schwager des Isaak aus Corbeil gewesen ist. Alle diese Stellen, die in den Handschriften fehlen, sind aber, wie so viele andere in diesem Buche, offenbare Interpolationen [5]), welche, so weit sie sich auf Jechiel v. Paris beziehen, einer Schrift Isaak's aus Corbeil, und so weit sie sich auf Diesen selber beziehen, einem Schwager desselben entlehnt sind, wenn sie nicht gar alle drei von Jemandem herrühren, der Schwiegersohn Jechiel's aus Paris und mithin auch Schwager Isaak's aus Corbeil war. Mardochai selber war sicherlich weder das Eine noch das Andere. Eben so wenig ist er, wozu Asulai ihn machen

---

[1]) Grub. VII. 524.

[2]) S. Beza IV. 691.

[3]) Pessach. II. 585.

[4]) Vgl. ob. S. 109 Anm. 5. Auch Jacob Loans beruft sich in der Vorrede seines in Oxford befindlichen, handschriftlichen פסקי כרדכי (Oppenh. Nr. 619, jetzt Nr. 308) auf diese Stelle, um dasselbe zu begründen. (Neubauer, briefliche Mittheilung.)

[5]) Das beweiset nicht nur ihr Fehlen in den Mss., sondern auch der Umstand, daß der unzähligemal citirte Jechiel a. Paris sonst nie חמי genannt, Isaak a. Corbeil und sein erst 1277 verfaßter Semak, meines Wissens, vom Mardochai selber nur einmal, sonst nur in den nicht ihm angehörigen „kleinen Halachot" und „Hagahot" (s. weiter Abschn. IX. s. v. Isaak a. Corbeil), aber nie als Schwager des Mardochai angeführt wird. Die Stelle in Beza (IV. 691) erweiset sich schon durch ihre Fassung als Interpolation. Sie beginnt in Ed. ראה וה"ר מרדכי זצק"ל und schließt: מפריש (l. יחיאל) וכן היו נוהגין כביה חמי רבינו יואל; aber B. u. W. lesen: ומורי הר' מרדכי שי' ראה (M. ואני ראיתי), während der Zusatz: וכן היו נוהגין בביה חמי וכו' in allen Mss. fehlt. Er rührt offenbar von dem Interpolator her, der auch aus dem ursprünglichen שי' (שיחיה) gemacht hat זצ"ל. Vgl. weiter Abschn. V.

will, ein Schwager Jacobs b. Frommen aus Marvége gewesen [1]). Hingegen ist es wahrscheinlich, daß er Schwager seines Studiengenossen Meïr ha-Cohen [2]), eines der Verfasser der „Hagahot Maimuniot" war [3]).

Um das Jahr 1291 scheint er sich in Goslar aufgehalten zu haben, wo ihm ein gewisser Moses Tako, der nicht mit dem bekannten Antimaimunisten dieses Namens zu verwechseln ist [4]), das Incolatsrecht streitig machte [5]). Der, vor dem Forum Chajim Paltiels [6]) geführte, Prozeß wurde wohl zu seinen

---

[1]) S. Asulai I. s. v. יעקב החסיד; vgl. Steinschneider, Hamaskir, XIV. S. 122. Die von Asulai citirte Stelle aus חרדים habe auch ich nicht finden können, obwohl ich alle möglichen Ausgaben theils selber nachgesehen habe, theils von Freunden nachsehen ließ.

[2]) Vgl. Kore S. 24 a, Asulai s. v. מרדכי und Zunz im Hamaskir X. S. 135.

[3]) S. das. אישות IX. Nr. 1 Ende: גיסי הר' מרדכי בר הילל. Cassel (Kore, a. a. O. Anm. 3) stellt es zwar als fraglich hin, ob diese Stelle wirklich dem Verfasser der Hagahot Maim. angehöre (vgl. hierüber weiter Abschn. IV), doch liegt kein zwingender Grund vor, es zu bezweifeln.

[4]) Vgl. Groß in Frankel-Graetz, Monatsschr. 1871, S. 253.

[5]) Ich halte es nämlich für höchst wahrscheinlich, daß der R. Mardochai, der in dem Gutachten Chajim Paltiels (s. dasselbe, Meïr v. Rothenb. Ga. ed. Lemb. Nr. 476) als die Gegenpartei des Mose Tako angeführt wird, eben Mardochai b. Hillel ist. Zunächst giebt das dort angegebene Datum des Prozesses (עהה שנת נ"א לפרט) das J. 1291, also das siebente Jahr vor dem Tode des Mardochai (vgl. weiter). Ferner wird dieser Mardochai consequent durch den Ehrentitel רבי ausgezeichnet, während seinem Gegner bloß die Titulatur חבר beigelegt wird, ein Beweis, daß mit Ersterem ein Gesetzeslehrer gemeint ist. Endlich aber spricht für diese Annahme noch der Umstand, daß Tako seinen Gegner vor das Forum des R. Perez citirt wissen wollte (s. das angeführte Ga.), den wir später als einen Hauptlehrer des Mardochai kennen lernen werden. Tako scheint demnach den Schüler aufgefordert zu haben, sich dem Urtheilsspruche des Lehrers zu unterwerfen. Aus dem in dem Ga. angegebenen Datum 1291 folgt übrigens, daß Zunz (z. Gesch. S. 293) Chajim Paltiel zu früh, ums Jahr 1270, ansetzt. Der Schluß des Ga. קהל מיידבורק, חיים פלטיאל הולעח weiset auf Magdeburg, als den Wohnort Chajim Paltiels hin, der sich auch in seinen anderen Ga. (s. a. a. O. Nr. 135, 136, 157), gleich Abigdor ha-Cohen (s. Abschn. IX.) הולעח unterschreibt.

[6]) Vgl. die vorige Anm.

Gunsten entschieden; doch ist er mit einer solchen Erbitterung geführt worden [1]), daß Mardochai, wahrscheinlich in Folge dessen, von Goslar fortzog und sich schließlich in Nürnberg niederließ, wo auch sein Lehrer Meïr von Rothenburg zuletzt gewohnt hat [2]). Daselbst starb er, eben mit der Herausgabe seines Hauptwerkes, der Frucht vieljährigen emsigen Sammelfleißes beschäftiget [3]), eines gewaltsames Todes. Das erste, noch unvollendete Exemplar des „Mardochai" ist vielleicht mit dem Blute des Verfassers bespritzt worden.

Die Angaben über die Zeit seines Todes sowie über die näheren Umstände, die ihn begleiteten, sind ebenso ungenau wie jene, die wir über sein Leben besitzen. Nur in dem einen Umstande stimmen sie überein, daß er in Nürnberg erschlagen worden ist. Der Bericht, welcher dieses Factum auf das Jahr 1349 ansetzt [4]), verdient aber kaum mehr Berücksichtigung als die, wahrscheinlich auf eine absichtliche Verwechslung beruhende, den Stempel der Lügenhaftigkeit an sich tragende Nachricht, Mardochai sei, wegen öffentlich begangener Unsittlichkeiten, im J. 1406 (! !) von Nürnberg ausgewiesen worden [5]). Ernstlich in

---

[1]) Erst von der Familie des Mose Tako, der dann den Prozeß später erneuerte und seinen Gegner עבריין nennt.

[2]) Vgl. Wiener in Frankels Monatsschr. 1863, S. 169 flg. Ergiebt sich auch aus Hag. Maimuniot, ה' תפילה XI. (3): וכן הורה מורי רבי' בנורבערק.

[3]) S. weiter Abschn. V.

[4]) In der Vorrede des handschriftlichen פסקי מרדכי (vgl. ob. S. 110 Anm. 4) heißt es: והנה אדוני מורי מהר"י ווייל זצ"ל הראה לי תוך קובץ אחד ישן נושן וז"ל: קבלה שהמרדכי שיסד ספר המרדכי נקבר בק"ק נידנברק אצל הקדושים הי"ד ונהרג ונשרף עמהם בגורת ק"ט ע"כ"ל. (Neubauer, briefl. Mittheilung; vgl. dessen Catal. Nr. 67).

[5]) S. Wülfer bei Schudt, Jüd. Merkwürdigkeiten, II. S. 332, vgl. Würfel, Histor. Nachrichten von der Juden-Gem. u. s. w. in Nürnberg (Nürnb. 1755) S. 75. Wülfer berichtet bloß, daß „ein Jude, Mardochai genannt" wegen Unzucht von Nürnberg ausgewiesen ist; Würfel aber, der diesen Bericht mit sichtlichem Behagen breit schlägt, bezieht ihn

Betracht zu ziehen sind bloß zwei, einander widersprechende, Angaben, die aber beide mit großer Bestimmtheit auftreten.

Zacuto, der aber selber schon aus einer ältern Quelle geschöpft hat [1]), giebt 1310 als Todesjahr des Mardochai an [2]); ihm folgen alle älteren und die meisten neueren Literarhistoriker [3]). Das Machasor von Salonichi hingegen enthält einen Klagegesang, welcher Mardochai unter den Opfern der Verfolgung d. J. 1298 anführt [4]); auch das Mainzer Memorbuch nennt ihn unter den Märtyrern dieses Jahres [5]). Die letztere auf so positive Daten beruhende, wenn auch vielfach bezwei-

---

direct auf „Rabbi Mardochai", wobei ihm, da Wülfer (vgl. auch Müllners handschriftl. Annalen IV. p. 1238 b) das Factum ausdrücklich auf 1406 ansetzt, er selber aber den Mardochai schon im J. 1310 gestorben sein läßt, nichts Anderes übrig bleibt, als zu behaupten, Wülfer setzt „den Vorgang um 96 Jahre weiter hinaus, nur die Sache zweifelhaftig zu machen", als ob der judenfeindliche Täufling bestrebt gewesen wäre, das Gehässige in diesem Berichte von dem Rabbi Mardochai abzuwälzen und einem andern Mardochai zuzuschieben. Offenbar verhält sich die Sache umgekehrt; der Name Mardochai wurde benutzt, um die unsittliche Handlung, die ein obscurer Nürnberger Jude im Anfange des 15. Jahrhunderts verübt haben soll, dem von den Juden verehrten Gesetzeslehrer und Märtyrer Mardochai b. Hillel zu imputiren. Diese Absicht verräth Würfel selber deutlich genug, indem er am Schlusse seines Berichtes sagt, es hieße bei den Juden von ähnlichen, „durch die Christen von Leben zum Tod gebrachten" Missethätern „er ist um der Religion willen gestorben, da Er doch den Lohn seiner Sünden empfangen hat".

[1]) Vgl. ob. S. 82 Anm. 2.

[2]) Juchas. S. 223.

[3]) S. Schalschelet S. 45 b, Kore 24 a, Zemach-Zedek (ed. Offenb.) S. 29 a, Seder ha-Dorot I. S. 138 b; vgl. Würfel (a. a. O.). Auch Zunz (Synagog. Poesie S. 36) acceptirt diese Angabe, ebenso Steinschneider, obzwar er ihre Richtigkeit in Frage stellt (a. a. O. S. 2764 s. v. Zidkijja).

[4]) S. die Notiz von Carmoly in der Zeitung d. Judenthums 1856, S. 274.

[5]) Carmoly a. a. O. das. Auerbach (a. a. O. S. 15) führt den betreffenden Passus aus dem im Besitze Carmoly's gewesenen handschriftlichen Memorbuche an.

felte [1]), Angabe ist entschieden die richtige. Mardochai pflegt nämlich den Namen seiner Lehrer, je nachdem diese zur Zeit bereits gestorben, oder noch am Leben waren, die Euphemie ז״ל oder ע״ה hinzuzufügen [2]). Eines seiner Hauptlehrer, des Perez b. Elija, gedenkt er, so häufig er ihn auch anführt, nie und nirgends als eines bereits Verstorbenen; wohl aber bezeichnet er ihn, durch ein solches ע״ה, an den verschiedensten Stellen seines Buches als zur Zeit der Abfassung desselben noch lebend. Nun ist es aber Mardochai nicht gegönnt gewesen, sein Buch zu vollenden; dieses ist vielmehr erst nach seinem Tode, nach Collectaneen, die er hinterlassen hat, redigirt und herausgegeben worden [3]). Der im J. 1300 verstorbene Perez b. Elija [4]) hat also seinen Schüler Mardochai überlebt; Mardochai muß demnach schon vor 1300 unter den Streichen der Mörder gefallen sein, und sein Todesjahr in der That auf 1298 angesetzt werden. Dieses war das grausige Jahr der durch Rindfleisch in Scene gesetzten blutigen Judenverfolgung. Als eines ihrer zahllosen Opfer fiel auch Mardochai [5]), mit ihm zugleich seine Frau und fünf Kinder [6]), und zwar, da die Niedermetzelung der Juden in Nürnberg am 1. August (22. Ab) stattfand [7]), genauer am 1. August des Jahres 1298. Die

---

[1]) Vgl. Steinschneider a. a. O. das. und Landshut, Amude ha-Aboda S. 198.

[2]) S. hierüber wie über das Folgende weiter Abschn. III.

[3]) Vgl. weiter Abschn. V.

[4]) Vgl. Zunz, z. Geschichte, S. 41.

[5]) Es wäre auch nicht abzusehen, welcher Umstand im J. 1310, wo in Nürnberg keinerlei Judenverfolgung stattfand, zu der Niedermetzelung einer ganzen jüdischen Familie hätte führen können. Schudt, der (jüd. Merkw. IV. S. 260 flg.) nach den „historischen Nachrichten v. Nürnberg" die kleinlichsten die dortigen Juden betreffenden Nachrichten bringt, erzählt wohl vom J. 1298 daß „sie gebrand wurden, so lang biß der Kayser hiesse aufhören", vom J. 1310 aber hat er absolut Nichts zu berichten.

[6]) Auerbach a. a. O. das.

[7]) Vgl. Zunz, synag. Poesie S. 34 u. Graetz, Gesch. VII S. 269.

alten jüdischen Quellen bezeichnen ihn demnach mit Recht als Märtyrer [1]; auch die Herausgeber seines hinterlassenen Werkes geben ihm in demselben wiederholt den Beinamen „Heiliger" [2], durch welchen die Märtyrer in der Regel ausgezeichnet werden [3].

Der Unsicherheit und Ungenauigkeit, welche die meisten Berichte über Mardochai bezeichnen, begegnen wir zuletzt noch bei Bestimmung der Stätte, wo er seine letzte Ruhe gefunden hat. Conforte berichtet nämlich an zwei verschiedenen Orten [4], man hätte ihm in Jerusalem auf Grund einer alten Tradition berichtet, daß auf einem Begräbnißplatze in der Nähe der heiligen Stadt, am Abhange des Oehlberges neben dem Dorfe Ain Silwan [5] „die drei Großen der Welt: Moses b. Nachman, Mardochai und Obadja v. Bertinoro begraben sind". Wahrscheinlich liegt hier, als Folge frommer Selbsttäuschung, eine Verwechslung mit irgend einem anderen R. Mardochai vor. Mardochai b. Hillel ist gewiß dort, wo er sammt den Seinigen ein so tragisches Ende gefunden hat, also in oder bei Nürnberg, begraben worden.

III.

Lehrer des Mardochai.

Ungleich richtiger als die Bestimmung der bisher behandelten Momente ist die genaue Angabe jener Männer, zu deren Füßen Mardochai als Schüler gesessen hat, nicht nur deshalb

---

[1] Vgl. die Anführungen ob. S. 113 Anm. 3.

[2] קדוש, s. weiter Abschn. V.

[3] Vgl. Zunz z. Geschichte, S. 327.

[4] Kore, 19 a u. 24 a.

[5] Arabische Geographen verlegen es ins Gehenna-Thal; vgl. Jakut, geogr. WB. III. p. 762 und Muchtarik p. 220. S. noch bei Sepp, „Jerusalem u. das heilige Land" (I. Aufl.) I. S. 232 die Beschreibung des Troglodytendorfes Silwan oder Selwan.

weil der Lehrer die Geistesrichtung des Schülers zu beeinflussen pflegt, sondern mehr noch deshalb, weil die Autoritäten, welche dem Lehrer als solche gelten, und die gelehrten Kreise, in welchen der Lehrer sich vorzugsweise bewegte, naturgemäß auch für den Schüler jene Autoritäten und jene Kreise werden, die ihm am nächsten liegen und die er zumeist zu berücksichtigen pflegt. Gerade dieser Umstand aber ist für die richtige Beurtheilung und Benutzung des großen Hauptwerkes des Mardochai von besonderer Wichtigkeit, wenn die Namen der zahlreichen Autoritäten und Schriftwerke, die hier oft ohne jede genauere Bestimmung angeführt sind, genauer fixirt werden, um nicht zu Verwechslungen und Irrthümern Anlaß zu geben.

Der Hauptlehrer des Mardochai, den sämmtliche literarhistorische Quellen als Solchen bezeichnen, war Meïr b. Baruch, nach dem Orte seiner Wirksamkeit als Rabbiner gewöhnlich Meïr v. Rothenburg (an der Tauber) genannt, obwohl er aus Worms stammte [1]). Mardochai führt ihn fast auf jeder Seite seines Buches mehrmals an, und zwar nie, ohne dem Namen Meïr das Epitheton „mein" oder „unser Lehrer" [2]) hinzuzufügen, mit welchem er ihn mitunter auch ohne ihn zu nennen, bezeichnet [3]). Dieses Epitheton [4]) ist, wie die Euphemie

---

[1]) Zunz, Ritus, S. 69 u. Lit.-Gesch. S. 357.

[2]) B. u. W. haben regelmäßig מור"ם = מורי רבי מאיר, seltener: מורי הרב רבי מאיר = מהר"ם.

[3]) Z. B. Baba-batra III. 538, Ed. אומר רבינו מאיר, B. מור ינו איטר; vgl. Erub. I. 475 u. Taan. I. 623.

[4]) Der dem Tractate Berach., ed. Soncino 1464, beigedruckte Mard. hat in der Regel noch מור"ם (ob. Anm. 2) die gewöhnlichen Edd. aber lesen zumeist ר' מאיר oder הר"ם, wie auch M. meistens hat; vgl. Jab-Malachi (ed. Berlin) II. S. 138 a Ende. מורי berechtiget übrigens nicht ohne Weiteres zu der Annahme, daß damit Jemand auch wirklich als Lehrer bezeichnet werden soll. Im directen, besonders im schriftlichen Verkehre ist es bloße Titulatur, welche sogar der Großvater seinem Enkel beilegt; vgl. Ga. von Chajim Or-Sarua, Nr. 105 לנכדי מורי.

ז״ל [1]), welche dasselbe häufig begleitet, in unseren Ausgaben in der Regel weggelassen. Die Handschriften haben dieses ז״ל in manchen Tractaten häufiger, in Manchen seltener, in Manchen regelmäßig jedesmal, in manchen Anderen wieder nie [2]), wonach die Tractate, respective die Collectaneen zu manchen Tractaten, die vor und jene, die nach dem Tode Meïr's v. Rothenburg geschrieben worden sind, annähernd bestimmt werden können; ein Umstand, auf den wir später noch zurückkommen.

Neben mündlichen und nicht näher bezeichneten schriftlichen Angaben führt Mardochai von diesem seinem Lehrer an: Tossaphot [3]); Responsen, von denen viele theils vollständig, theils auszugsweise gegeben sind; eine unter dem Titet הלכות שמחות auch im Druck erschienene Schrift über die Trauergebräuche, hier immer הילכות אבילות genannt [4]); ferner הלכות ספירות [5]), und הלכות הממנה [6]), welche vielleicht gleich den הלכ׳ שמחות nur einzelne Theile eines größeren, in Halachot eingetheilten, Werkes sind; endlich Collectaneen [7]), Novellen [8]), ein

---

[1]) Mard. fügt sie in der Regel nur den Namen seiner Lehrer hinzu, bei anderen Namen ist sie zumeist nur in Citaten zu finden.

[2]) So hat B. in Berach. immer מור״ם ז׳ל, ebenso in Sabb., Megilla, Jebam. u. Ketubot; dafür hat es dieses ז״ל in B. Batra nie, ebenso wenig in Synhedr., Scheb., Ab.-Sara u. Chol.; in B. Mez. steht in den ersten 4 Abschnitten mitunter ז״ל, vom 5. Abschn. ab aber mehr nie, dafür wieder in Erubin und Nidda fast immer.

[3]) Scheb. (ed. Riva) 1175. Gelegentlich sei hier bemerkt, daß in Anführungen, wo weder Ed. noch eines der Mss. ausdrücklich angegeben ist, die citirte Stelle sich sowohl in Ed. als auch in den Mss. findet; ist aber Ed. oder eines der Mss. namhaft gemacht, so steht sie nur dort.

[4]) In B. u. W. zu M.-Katon oft citirt: vgl. weiter Abschn. VII, wo ich auf diese Schrift nah zurückkomme.

[5]) Meg. II. 802 in B. u. W. als Quelle angegeben.

[6]) Hagah. Sabb. (ed. Riva) 71.

[7]) ליקוטים s. weiter Abschn. VII.

[8]) B. Batra IX. 606, Anfang, hat B. u. W. vor dem Ga. des R. Schimschon: וזאת היא תשובת רבי׳ שמשון והועתקה מחידושי מור״ם ומכתב יד; diese חידושים sind auch Maimuniot, Ga. אישות Nr. 29 erwähnt.

פרישת רבי מאיר [1]) und wie es scheint auch eine Schrift über den Alfaßi [2]).

Mardochai war einer der älteren Schüler Meïr's v. Rothenburg [3]), und hat in dessen Gegenwart selbständige Entscheidungen getroffen [4]). Ueber seinen persönlichen Verkehr mit seinem Lehrer berichtet er nur an verhältnißmäßig wenigen Stellen [5]). Interessant ist sein Bericht [6]) über die Entscheidung einer halachischen Discussion, die Meïr im Traume getroffen haben soll. Aehnliches wird auch von anderen Gesetzeslehrern berichtet, was einerseits beweiset, daß das Gesetzesstudium das ganze Sinnen und Trachten derselben erfüllte, anderseits aber, daß man solchen Träumen auch auf halachische Entscheidungen einen gewissen Einfluß gestattete [7]). Seit der Gefangennahme Meïr's v. Rothenburg durch Kaiser Rudolf im J. 1286, wahrscheinlich aber schon viel früher, scheint er mit ihm in keinerlei Verbindung gestanden zu haben. Er berichtet nämlich nie Etwas von seinem in Haft befindlichen Lehrer, erzählt nie, wie es seine Collegen [8])

---

[1]) Scheb. I. 755 Ende.

[2]) Das. נוסחי ב' מס' כל הנשב' (ed. Riva) § 1175, Anfang) Ed.: וכן כתב בשער מ"ו דאלפס . . . וכן כתב בשער למור"ם וגר', aber B. u. W.: . . . בספר בשע' מ"ו.

[3]) Die übrigen Schüler desselben haben ihre Werke (s. ob. S. 27) zumeist erst nach dem Tode des Mard. geschrieben. Folgt auch aus dem Verhältnisse des Mard. zu Meïr v. Rothenburg während dessen Haft. (S. weiter). Vgl. noch die nächstfolgende Anm. —

[4]) Synh. III 706: ואני דנתי בעצמי לפני מורי וקבלה.

[5]) Meg. I. 781., Nidda. 738, Ab. Sara V. 860 (in Ed. fälschlich ת'ח'ש bezeichnet) lesen B. u. W.: ואני ראיתי מור"ם ז'ל שעשה מעשה להטביל וכו'.

[6]) B. Kama I. 1 Ed. Das Sachliche haben auch B. u. W., nur fehlt die Einleitung ולמורי רבי מאיר ז'ל נראה בחלום.

[7]) Vgl. Raben, אבן העזר, Nr. 26. Moses a. Coucy hat sich durch einen Traum nicht nur zur Abfassung, sondern auch zur Art u. Weise der Abfassung seines Semag bestimmen lassen (s. das. die Vorrede z. I. Th.). Moses Chagis verbietet (לקט הקמח z. א'ח, ed. Amst. S. 51 b) in Folge eines Traumes, den R. David Gerson hatte, die Tabackpfeife an einer Unschlittkerze anzuzünden.

[8]) תשב"ץ und der Verf. der Hagahot Maimuniot.

häufig thun, von den während der Haft getroffenen Entscheidungen desselben, und unter den zahllosen Responsen, die er von ihm anführt, ist kein Einziges „vom Thurme Ensisheim" datirt [1]). Gelegentlich sei hier noch bemerkt, daß Meïr v. Rothenburg bevor er in Ensisheim eingekerkert wurde, wo er auch starb, in einer andern Feste, in Wasserburg oder in Augsburg gefangen gehalten wurde [2]).

Nach Meïr v. Rothenburg ist zunächst Perez b. Elija in Corbeil, Schüler Jechiel's in Paris [3]), als Lehrer des Mardochai hervor zu heben, den aber die älteren Literarhistoriker noch nicht als Solchen erwähnen [4]). Mardochai führt ihn wohl seltener an als Jenen, aber immerhin noch sehr häufig, ungleich häufiger als man nach unseren Ausgaben anzunehmen berechtiget wäre [5]). Er giebt ihm jedesmal die Titulatur „mein Leh-

---

[1]) Vgl. Graetz, Gesch. VII. Note 9 u. Wiener, Regesten, Einl.

[2]) S. Hagah. Maimuniot. שבח ה' VI, 6: כשהייתי אצל מורי במגדל וויש"בורק. Diese Stelle ist offenbar die Quelle für die Angabe von Zunz (Litgesch. S. 357), Meïr v. Rothenb. sei zuerst auf dem Schlosse von Wasserburg gefangen gehalten worden; Zunz liest also וישר"בורק. Ich wollte zunächst וישב"בורק emendiren und darunter das, gleich Ensisheim, im Elsaß liegende Weißenburg verstehen; wahrscheinlich ist aber Augsburg gemeint, das die Juden Auspurg ausgesprochen zu haben scheinen. S. Frankel-Graetz Monatsschr. 1873 S. 513. וורשובוא, wo Meïr v. Rothenb. ebenfalls gefangen saß, ist offenbar nicht Corruptel für Ensisheim (Wiener in Frankels Monatsschr. 1863 S. 172), sondern eben dieses noch weiter corrumpirte וויש"בורק. Den von Zunz (Lit.-Gesch. S. 358) angeführten Daten über die Familien-Verhältnisse Meïr's v. Rothenb. ist nach dem Memorbuche v. Pfersee (s. Frankel-Graetz Monatsschr. 1873, S. 513) noch der Name einer Tochter, רבקה, hinzuzufügen, die ein hohes Alter erreicht hat (מד' רבק' הוקנה), also wahrscheinlich Diejenige ist, die er (s. Zunz, a. a. O. das.) noch bei Lebzeiten seines Vaters verheirathet hat.

[3]) S. Chol. I. 589 u. das. VII. 679, woselbst B. die Lesart לשון מורי ור' פרץ שיחי bestätiget; vgl. noch Kolbo, Nr. 142.

[4]) Das thut erst Steinschneider (a. a. O. das.) u. Auerbach (a. a. O. S. 15).

[5]) So ist z. B. Taan. I. 623, Ab. sara IV. 845, das. 852

rer“ [1]) und erwähnt ihn meistens mit der Euphemie שיחיה. Diese Titulatur haben die Ausgaben, wo er mitunter abbreviirt הר״ח genannt wird [2]), in den meisten Fällen schon weggelassen [3]), ebenso das שי׳, wofür sie, entweder auf Grund späterer Abschriften, oder eigenmächtig, oft gar ז״ל, נ״ע oder צצק״ל setzen [4]), das sich in B. und W. nie findet; doch haben sich auch in unseren Ausgaben noch viele Stellen erhalten, wo er „mein Lehrer“ heißt [5]) und das שי׳ sich noch erhalten hat [6]). Mardochai hat also sein Hauptwerk, respective die Materialien zu demselben, noch bei Lebzeiten Perez b. Elija's, also vor 1300 geschrieben [7]). Von seinem Lehrer Perez führt er, neben mündlichen und nicht näher bezeichneten schriftlichen Angaben, noch an: Tossaphot [8]), Pessakim [9]), Erklärungen [10]), Schit-

(zweimal) und 856 (fünfmal) in B. und W. als Quelle angegeben: משׁשׁת מורי הר' פרץ.

[1]) In B. jedesmal ausdrücklich מורי, ebenso in E. dort, wo es sich noch erhalten hat (s. weiter Anm. 5), in W. nach Art dieses Cod. (s. ob. S. 75) mitunter מוהרי.

[2]) Taan. I. 623: הר״ח אומר, aber B. u. W. ומורי הר' פרץ שי' אומ'; vgl. noch Ed. Hagah. Chol. 758 u. 759.

[3]) Vgl. z. B. die Stellen in voriger Anm., ferner: Ab. sara II. 826, das. III. 839 Ende, das. IV. 844 u. V. 1101; Chol. I. 589, VIII. 624, 724; Gittin VII. 423, wo in Ed. מורי und oft auch שי׳ fehlt, welche Worte in B. u. W. überall stehen.

[4]) Vgl. Succa I. 734 u. 736; Peßach. (ed. Riwa) 366, Chol. VIII. 691 (Ende), wo bei dem Namen Perez erst שי׳ dann נ״ע steht; Gittin VII. 423; speciell צצק״ל: Ab. sara II. 826, das. IV. 834 u. Gittin (ה' גט, Ende) 454, dasselbe Epitheton gibt ihm Chajim Or-Sarua Ga. Nr. 101.

[5]) Chol. II. 606, VII. 670, VIII 691 (2 mal); B. mez. VI. 354.

[6]) Z. B. B. mez. I. 219, Chol. I. 589, II. 606, 679, VIII. 698 u. 724.

[7]) Vgl. ob. S. 114 u. weiter Abschn. V.

[8]) Hagah. Chol. § 758 u. 759, B. kama II. 16: Ed. ביסוד ר' פרץ, B. u. W. בתוספ' של הר' פרץ ebenso das. IV. 49. Seine Tossaphot zu Sebachim sind כל הזבחים ausdrücklich angeführt; s. Beil. III.

[9]) Ab. sara II. 826.

[10]) Das. III. 839 (Ende) Ed.: עכ״ל שיטת הר' פרץ, B. u. W. פרישת מורי הר' פרץ, ebenso B. u. W. das. IV. 846.

ta [1]), Jessod [2]) und ein תיקן הגט als Zusatz am Schlusse des Semak [3]). Da er diesen seinen Lehrer unverhältnißmäßig oft zu Aboda-sara und Cholin citirt [4]), könnte man versucht werden anzunehmen, daß entweder Mardochai nur diese zwei Tractate bei Perez b. Elija gehört, oder, was wahrscheinlicher ist, daß Dieser gerade zu diesen beiden Tractaten größere Commentare oder andere Schriften verfaßt hat.

Ueber seinen persönlichen Verkehr mit Perez b. Elija berichtet Mardochai äußerst selten [5]); aus dessen Leben bringt er bloß gelegentlich die Notiz, daß er nach **Brabant** gereiset sei, worunter vielleicht eine Auswanderung zu verstehen ist [6]). Perez b. Elija, der mit Meïr v. Rothenburg in schriftlichem Verkehre gestanden ist [7]), scheint den Märtyrertod erlitten zu haben [8]).

Der dritte Hauptlehrer des Mardochai war **Ephrajim b. Natan** [9]), den er in der Regel kurzweg als „mein Lehrer R. Ephrajim" bezeichnet. In unseren Ausgaben wird er so selten angeführt, daß **Auerbach** [10]) erst den Beweis antreten zu müssen glaubt, daß die Stelle, wo er mit vollem Namen „mein

---

1) Das. IV. 845 in B. u. W., vgl. ob. S. 119, Anm. 5; auch im Züricher Semak citirt (s. **Zunz**, Ritus S. 214).

2) Chol. III. 614 das. Hagah. 737, Ab. sara V. 1101, wo aber B. u. W. שטה lesen.

3) Hagah. Jebam. 107.

4) Vgl. ob. die Anmm. v. S. 119 ab.

5) Ab. sara V. 859, Ed. הר' פרץ הורה, B. u. W. fügen hinzu: לי.

6) Peßach., תוספ' מערבי פסח (in Ed. Riwa, Hag. 365) הרב רבי' פרץ כשהלך בברבנט (B. u. W.: מורי הר' פרץ שי').

7) Gittin VII. 430; vgl. **Meïr v. Rothenb.** Ga. (ed. Prag) Nr. 597.

8) Dürfte aus dem ihm von Späteren, gleich dem Mard. beigelegten Epitheton הצק"ל (s. ob S. 120 Anm. 4) zu folgern sein.

9) Vgl. **Kore**, S. 24 a.

10) A. a. O. S. 14 folg.

Lehrer R. Ephrajim b. Nathan genannt wird [1]), auch wirklich von Mardochai selber herrührt. Die Mss. führen ihn aber sehr häufig an [2]), besonders nach seinen Schriften, die bald als חיבור [3]), bald als קובץ [4]) bezeichnet sind.

Ephrajim b. Nathan, auch als Synagogaldichter bekannt [5]), war ein Verwandter des Mardochai [6]), Schüler des Simcha aus Speier [7]) und Isaak's aus Wien [8]), also wahrscheinlich Studiengenosse Meïr's v. Rothenburg, dessen, in einer wichtigen Gemeindeangelegenheit abgegebenes, Gutachten er in Gemeinschaft mit Isaak b. Jehuda ha-Levi durch seine Unterschrift bestätigte [9]). Als Mardochai an die Abfassung seines Buches ging, also einige Jahre vor 1293, dem Todesjahre Meïr's v. Rothenburg [10]), war Ephrajim b. Nathan bereits gestorben. Mardochai erwähnt seiner nie als eines noch Lebenden, wohl aber wiederholt als eines Verstorbenen [11]).

---

[1]) Chol. VII. 674.

[2]) Sabb. XIV. 383 Ende fügen B. u. W. hinzu: כל זה דיקדק מורי הר' אפרים זצ"ל (W. מוה"ר); vgl. noch die nächstfolgenden beiden Anmm.

[3]) מחיבור מורי ר' אפרים hat auch E. Hagah. B. Kama 276; Maccot I. 728 Ende u. Ketub. I. 131; in B. u. W. ist dieses חיבור noch als Quelle angeführt: Synh. III. 685 u. 687 (vor נעמנין עלי), das. VII. 718; B. Kama X. 165, Peßach. II und Nidda, 738.

[4]) So B. u. W. Synh. VII. 718 Ende, Ab. sara II. 822 (nach מות' לשפ' בו יין כשר).

[5]) S. Zunz, Lit.-Gesch. S. 357.

[6]) B. u. W. Scheb. z. Schlusse v. IV. 762: וכ'כ' מורי קרובי ה'ר אפרים משם רבי' שמחה.

[7]) A. a. O. das.

[8]) B. u. W. Ab. sara IV. zu 847: כתב מורי ה'ר אפרים בשם ה'ר יצחק אור זרוע אם מפתח של המרתף ביד הגויה וכוס של יין בידה היין שבמרתף כשר u. das. 849.

[9]) S. Meïr v. Rothenb. Ga. ed. Lemb. Nr. 108.

[10]) Vgl. ob. S. 114 u. weiter Abschn. V.

[11]) Weder Ed. noch die Mss. fügen seinem Namen je ein שי' hinzu, wohl aber Letztere öfter ז"ל, das auch Ed. Hagah. B. Kama 276 noch hat.

Als seinen Lehrer bezeichnet Mardochai ferner noch Jacob ha-Levi aus Speier, der die Anordnung getroffen hat, daß der Cohen, der an Festtagen nicht den öffentlichen Priestersegen über die Gemeinde sprach, den Tempel vorher verlassen mußte [1]). Es ist das wahrscheinlich der im Memorbuche der Gemeinde Pfersee nach den beiden anderen Lehrern des Mardochai, Meïr v. Rothenburg und Perez b. Elija, erwähnte R. Jacob b. Mose ha-Levi, dessen eifrige Lehrthätigkeit dort besonders hervorgehoben wird [2]), der vielleicht mit dem in „Daat-Sekenim" citirten Jacob ha-Levi identisch ist [3]), möglicher Weise auch mit dem gleichnamigen Gelehrten, dessen Responsen-Sammlung Asulai gesehen hat. Dieser ist nämlich kaum mit Jacob a. Marvége zu identificiren, und aus der Jahreszahl 5963 = 1213, welche als das Datum eines seiner Responsen angegeben ist [4]), folgt, daß er in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, also um die Zeit gelebt hat, in welcher die Lehrer des Mardochai zu suchen sind.

Als Lehrer des Mardochai ist endlich Abraham b. Baruch, Bruder des Meïr v. Rothenburg [5]), zu erwähnen [6]), dessen Schriften citirt werden [7]), sowie noch ein R. Dan [8]). Letz-

---

[1]) S. Meg. II. 817 Ende. Die Stelle steht in den Mss. erst gegen Ende des Tractates. Ed. hat bloß ה'ר לוי משפירא, W. ה'ר יעקב משפירא M. מו'ר'י' משפיר', aber B. ausdrücklich: מורי ה'ר יעקב משפיירא Die Stelle ist nicht Citat, sondern rührt vom Mard. selber her.

[2]) Vgl. über ihn Perles in Frankel-Graetz, Monatsschr. 1873, S. 509.

[3]) Vgl. Zunz, z. Gesch. S. 89; nur dürfte dann der Name seines Sohnes ר'מ, der ihn citirt, nicht mit Zunz Manoach, sondern eher Mose gelesen werden, wie er nach seinem Großvater geheißen haben mag.

[4]) Vgl. hierzu Asulai, s. v. יעקב החסיד.

[5]) Gittin, VI. 404.

[6]) Pessach. (תוספ' ערבי פסחי ed. Riwa, 292): וממ'ה'ר' ר' אברהם שמעתי W.: וממורינו ה'ר, aber B. וממורי הרב.

[7]) Gittin VI. 404.

[8]) Sabb. III. B. u. W.: ומו' ה'ר דן אמר לי דבמלח שלנו שמתקנין

terer ist sicherlich R. Dan Aschkenasi, der mit Salomo b. Aberet und mit dessen Schüler Jomtob b. Abraham in brieflichem Verkehre stand, und sich von einem Betrüger hatte mißbrauchen lassen, vor dem Aberet warnt [1]).

Zum Schlusse sei noch eine alte und weitverbreitete, erst in neuerer Zeit widerlegte [2]), falsche Angabe erwähnt, welche Mardochai in erster Linie als Schüler des Mose a. Coucy bezeichnet [3]). Der Irrthum entstand offenbar durch die für Meïr v. Rothenburg gebrauchte Abbreviatur מהר"ם, die fälschlich מורי הר' משה aufgelöst wurde. Ein ähnlicher, nur noch handgreiflicherer Fehler ist die, von Späteren nachgeschriebene, Angabe im Schalschelet (S. 45 b), Mardochai sei ein Schüler Alfassis gewesen: ר"ף und ר"ף (= רבי פרץ) sind confundirt worden [4]).

IV.

Literarische Thätigkeit des Mardochai.

Die literarische Thätigkeit des Mardochai erstreckte sich auf alle Gebiete, auf welchen die jüdischen Gelehrten des Mittelalters sich zu bewegen pflegten. Er bearbeitete das jüdische Religionsgesetz, beantwortete Anfragen religionsgesetzlichen Inhaltes, versuchte sich in der religiösen Poesie und beschäftigte sich endlich, was bei den deutschen Rabbinen

---

אות ע' בישל אין לחוש, ebenso M., nur daß dort וכו' und das Wörtchen לי fehlt.

[1]) S. Perles, R. Sal. b. Abr. b. Aberet. S. 5 u. S. 63 Anm. 21.

[2]) S. Steinschneider, Catalog das.

[3]) So זכר צדיק u. Juchas. (vgl. ob. S. 82, Anm. 2) u. nach Letzterem Schalschel. S. 35 a, Kore 24 a. Zemach-Zedek S. 29 a, Seder ha-Dorot, I. S. 139 u. noch Auerbach, a. a. O. S. 15.

[4]) Vgl. Steinschneider a. a. O. das.

dieſer Zeit zu den Seltenheiten gehört, in einem Lehrgedichte auch mit der hebräiſchen Grammatik.

Sein am meiſten verbreitetes, bekannteſtes Werk, dem er auch ſein Anſehen und ſeine geachtete Stellung in der jüdiſchen Literaturgeſchichte verdankt, iſt das große Geſetzescompendium, das ſeinen Namen trägt. Dieſes, das in vielen Beziehungen wichtige, aber in unglaublich verſtümmelter Form auf uns gekommene, „Buch des Mardochai“ ſoll im nächſten Abſchnitte eingehend behandelt werden.

Weniger bekannt und noch ungleich weniger gekannt, wenn auch öfter genannt, iſt ſeine verſifizirte Abhandlung über die Schlachtregeln, über die Unterſuchung der geſchlachteten Thiere und über das zum Genuſſe Erlaubte und Unerlaubte, ein Thema, das noch öfter in ähnlicher Form behandelt worden iſt [1]). Das Werkchen iſt in Venedig bei Daniel (Cornelio) Adelkind auf 54 nichtpaginirten Octav-Seiten, ohne Angabe des Jahres, nach Steinſchneider um 1540—50, wahrſcheinlich aber noch ſpäter, gedruckt [2]) und äußerſt ſelten. Aſulai ſcheint es nicht geſehen zu haben [3]),

---

[1]) Von Iſaak Arubaſch im ובחי צדק, Ven. 1667; vgl. noch Catal. Opp. (Koh. David) Ms. 8°, No. 684.

[2]) Der Herausgeber, Jochanan Trèves, berichtet in der Vorrede, er habe 1535 (שנת רצ"ה) in Bologna einen Commentar zum italieniſchen Machſor anonym drucken laſſen (vgl. Nepi, S. 167, Nr. 62), zu deſſen Autorſchaft er ſich jetzt „in der Zeit ſeines Greiſenthumes“ (לעת וקנה) bekenne. Auch in einer früheren Stelle ſagt er daſelbſt von ſich, er ſei זקן בא בימים, und in ſeinem Widmungsgedichte: כי רד יומי ויט שמש und לפני מותי עוד בי חוש. Zwiſchen der Herausgabe des Machſor 1535 und der dieſes Büchleins muß demnach ein größerer Zeitraum verſtrichen, und die ה' שזיכה dürften kaum ſchon 1540—1550 gedruckt worden ſein.

[3]) Er beruft ſich (s. v. מרדכי) einfach auf Conforte, welcher (Kore, S. 24 a) ſich wieder auf Gedalja b. Jachja bezieht, der (ſ. Schalſchel. 45 b) die Abhandlung handſchriftlich geſehen hat.

auch Landshut kennt es nicht [1]), und Sachs citirt es nach Schalschelet [2]). Der in verschiedenartiger Fassung und zumeist nur unvollständig [3]), ja geradezu falsch als זכרו צדק [4]) angegebene Titel lautet hier: הלכות שחיטה ובדיקה, והלכות אסור והתר כדרב המסלא בעל המרדכי נחל ו"ל. Das, Isaak b. Elchanan (Messer Angelo de Fano) gewidmete, Buch ist vom Herausgeber, Jochanan (b. Joseph) Trèves mit Nachweisen, in Gestalt von Randbemerkungen, und mit einem Commentare versehen, der in Raschischrift zwischen den einzelnen Strophen eingefügt steht. Das Lehrgedicht umfaßt im Ganzen 80 vierzeilige Strophen, die, obwohl von verschiedener Größe und an kein bestimmtes Metrum gebunden, in der Regel rythmisch klingen und schön abgerundet sind. Die הלכ' שחיטה sind in den ersten 14 Strophen gegeben [5]), und zeigen das Akrostichon: מרדכי בר הילל, die הלכ' בדיקה in der 15.—26. Strophe [6]) mit demselben Akrostichon; von der 27. Strophe bis zum Schlusse stehen die הלכ' אסור והתר, wobei die Anfangsbuchstaben der einzelnen Strophen das Alphabet erst der Reihenfolge nach (א"ב) dann rückwärts (ת"ש), am Schlusse aber wieder den Namen des Verfassers geben. Die Sprache ist correct und fließend, aber kein reines Hebräisch, sondern, wie es in der Natur des behandelten Gegenstandes liegt, häufig durch talmudische Termini und rabbinische Redewendungen unterbrochen; nichts desto weniger sind Bibelverse öfter und mit Geschick angebracht. Die Diction ist knapp und klar, bei aller Kürze aber sind mitunter Autoritäten, ja sogar abwei-

---

[1]) Amude ha-Aboda S. 198.

[2]) Vgl. Steinschneider a. a. O. das.

[3]) S. ש' ישנים u. Catal. Opp. Mss. 8° Nr. 178; vgl. Asulai, Steinschneider u. Landshut a. a. O.

[4]) So Nepi wegen der Ornamental-Aufschrift: זכרו צדק; vgl. Steinschneider, a. a. O. das.

[5]) Schluß der 14. Strophe: תמו בעזר ה' הלכות שחיטה.

[6]) Am Schlusse der 26. Strophe: תמו הלכות בדיקה.

chende Ansichten angegeben [1]). Obwohl das Schriftchen höchst wahrscheinlich eine Jugendarbeit ist, verräth sie dennoch, daß der Verfasser sowohl die Sprache, als auch das behandelte Thema vollständig und mit Leichtigkeit beherrscht. Die von Rahmer in Aussicht gestellte neue Ausgabe des seltenen Buches [2]) wäre höchst wünschenswerth.

Zu den halachischen Schriften des Mardochai gehören ferner die oben (S. 37 u. 75) erwähnten הלכות ארץ ישראל ותלה, denen sich eine Abhandlung über den 8. Abschnitt des Tractates Sebachim anschließt. Diese Schrift wird unter demselben Titel auch von Aschulai [3]) angeführt, der sie ebenfalls in einer Handschrift des „Mardochai" gesehen hat. Daß sie keinen integrirenden Bestandtheil dieses Buches, sondern eine selbstständige Arbeit bildet, die dort bloß aufgenommen ist, beweiset der Umstand, daß sie nicht zu den 24 dort behandelten Tractaten zählt und im Inhaltsverzeichnisse nicht berücksichtiget ist, (s. ob. S. 37), während sie im „Buche des Mardochai" von Mardochai selber unter dem oben angegebenen Titel angeführt wird [4]). Diese Schrift ist hier unter den hebräischen Beilagen als Nr. III. edirt.

Eine vierte, allerdings weniger selbstständige Schrift halachischen Inhaltes, die sich vom Mardochai erhalten hat, bildet seine Bearbeitung der ליקוטי המיימוני Meïr's v. Rothenburg, die

---

[1]) So Strofe 47 die des ריב"א und des Baruch b. Isaak, den er als תרומות אש anführt.

[2]) Herr Dr. Rahmer, der mir das Buch zur Benutzung einsandte und, wie er mir schreibt, nächstens mit Anmerkungen herauszugeben gedenkt, hat sein Exemplar bereits mit werthvollen Notizen versehen, darunter Eine, welche das Datum für das Erscheinen des Buches ähnlich wie oben, S. 125 Anm. 2 fixirt.

[3]) II. s. v. מרדכי.

[4]) Ab. sara V. 856 (Ende) B. u. W.: עין מהילכ' ארץ ישראל; Beza I., B. u. W.: ואם נתערבה באלף וכו' עיין פ' התערובת wie bekanntlich Abschn. VIII. in Sebachim genannt wird.

bereits oben (S. 37) als ein nicht zu dem Buche des Mardochai gehöriger Bestandtheil erwähnt sind. Wir kommen auf diese Arbeit gelegentlich (s. weiter Abschn. VII.) noch zurück.

Aeltere, jetzt mehr kaum beachtete, Angaben schreiben die Hagahot Maimuniot unter Andern auch dem Mardochai zu [1]). Heute gilt Meïr ha-Cohen ziemlich allgemein als Verfasser derselben; ob mit Recht? ist noch keineswegs ausgemacht. Gewiß ist nur so viel, daß die Hagahot und die Responsen zum Maimuni wenn auch vielleicht nicht auf einen und denselben Verfasser, so doch sicherlich auf eine gemeinsame Redaction zurückzuführen [2]), und daß Beide von einem oder von mehreren Schülern Meïr's v. Rothenburg geschrieben sind [3]). Nun bezeichnet aber, was meines Wissens bis jetzt unbemerkt geblieben ist, Joseph Kolon unseren Mardochai wiederholt als den Verfasser der Responsen zum Maimuni [4]). Eine

---

[1]) S. שפתי ישנ' s. v. הגה' מיימ' und סדר הדור' im Index שמות הספרים s. v.; die Stelle im Schalschel., auf welche sich Beide berufen, ist mir unauffindbar. Vgl. noch Wolf, bibl. hebr. I, Nr. 1394.

[2]) Die Respp. berufen sich auf die Hagahot (vgl. z. B. Resp. z. אישות Nr. 12 Ende u. das. Nr. 32), die Hagahot wieder (vgl. גירושין III, 8; שבועות II, 3 u. VII. 8) verweisen auf die Respp.

[3]) Dieser heißt hier wie dort regelmäßig מורי רבינו שי' oder auch ז'ל.

[4]) S. dessen Ga. Nr. 1 (ed. Vened. S. 2 a): כמו שכתב המרדכי בתשובה מסדר נשים und gleich darauf: המרדכי . . . בתשובות השיכות לסדר נשים; ferner das. Nr. 160 (S. 170 b): כתב המרד' בתשוב' השייכות לס' נשים. Nun hat aber Mard. in seinem Buche zu den einzelnen סדרים bekanntlich keine Respp. geschrieben, die dort in den Text verwebten zahlreichen Respp. werden sonst immer nach dem Abschnitte citirt, in welchem sie stehen (gewöhnlich: כמו שכת' המרדכי בתשובה . . . בפרק). Die Respp. zu Maimuni hingegen sind in der That nach סדרים geordnet, sind dort mit dem hier von Kolon gebrauchten תשובות השייכות לסדר . . . bezeichnet, und werden auch immer so citirt. Die erste der von Kolon aus den Respp. des Mardochai zu נשים angeführten Stellen findet sich allerdings nicht in unseren Respp. zum Maimuni, was übrigens auch mit anderen Stellen der Fall ist, die aus ihnen citirt werden; sie steht aber auch im Buche des Mardochai bloß in Ed.,

so bestimmt auftretende Angabe dieser ungefähr 150 Jahre nach dem Mardochai lebenden Autorität hat sicherlich schon an sich allen Anspruch auf Berücksichtigung. Sie wird aber noch durch verschiedene andere Umstände unterstützt.

(Fortsetzung folgt.)

---

und zwar unter den Hagahot (zu Kidd. 564), ist also (vgl. weit. Abschn. VII.) späterer Zusatz, der auch in den Mss. nicht zu finden ist. Das zweite von Kolon (Ga. 160) angeführte Responsum des Mard. hingegen ist im „Buche des Mardochai" (Hagah. das. 549 u. Jebam. II. 15) bloß angedeutet, während es in den Respp. z. Maim. [illegible] Nr. 8 in der That wörtlich zu finden ist. Es ist demnach gewiß, daß Jos. Kolon diese Respp. dem Mardochai zuschreibt.

Ueberbleibsel der Sabbatianer in Salonichi.

Ich habe in meiner Geschichte nachgewiesen, daß im Jahre 1687, elf Jahre nach Sabbatai Zevi's Tod, zwischen 200—400 Anhänger desselben nach dem Beispiele ihres angeblich wiedergeborenen Messias Jakob Querido und auf Eingebung seines Vaters Joseph Philosoph und des Genossen Florentin in Salonichi zum Islam übergetreten sind (Graetz Geschichte d. J. B. X S. 338 fg., Noten S. LXVI fg.). Ihr Oberhaupt war nach Querido's Tod sein Sohn Berechja, mit welchem einerseits Jakob Leibowitsch Frank und andererseits Jonathan Eibeschütz noch in Verbindung standen. Ein Jahrhundert nach dem Uebertritt derselben (1784) lernte sie Karsten Niebuhr in Salonichi kennen und schätzte ihre Zahl auf 600 Familien. Er berichtete von ihnen, daß sie sich nur unter einander verheirathen, das hohe Lied höher als die Bücher Mose's und den Koran schätzten und Dolmähs d. h. Abtrünnige genannt werden. Dieses Wort ist jedoch entweder ein Druckfehler oder ein Gehörfehler von Seiten Niebuhrs. Denn apostata lautet im Türkischen Donmäh תמא wie Herr Bernhauer mich belehrte.

Es ist nun interessant zu erfahren, daß diese sabbatianische Sekte sich noch bis auf den heutigen Tag als Scheinmohammedaner in Salonichi erhalten hat, noch immer unter dem unterscheidenden Namen Donmäh bekannt ist, und deren Glieder sich noch immer nur unter einander, aber weder mit Juden, noch mit Mohammedanern verheirathen. Diese Donmäh zählen jetzt circa 4,000 Seelen und zerfallen in zwei Parteien, in die Vornehmen, Karajero genannt, und in die niedrige Klasse der Konjas.

Karl Braun Wiesbaden berichtet über sie (eine türkische Reise, Erinnerungen aus Saloniki 1876 S. 224 fg.) Folgendes:

„Eine besondere Sekte bilden wieder die Dönmeh (oder Deunmé) oder Mamini, welche gegenwärtig sich zum muhamedanischen Glauben bekennen. Ihre Zahl beläuft sich in dieser Stadt auf circa 4,000 Seelen. Es gehen die abenteuerlichsten Gerüchte über diese Sekte. Sie bekennen sich äußerlich zum Islam, im Geheimen aber zum Judenthum. Sie halten sich möglichst abgeschlossen und besuchen die Moscheen nur so weit nöthig, um den äußern Anschein zu bewahren; in dieser Absicht unternimmt auch hier und da ein Deunmé eine Pilgerfahrt nach Mekka. Sie verheirathen sich weder mit Türken noch mit Juden, selbst zwischen den beiden Sekten, in die sie zerfallen, finden keine Wechselheirathen statt.

„Sie zerfallen in zwei Sekten, die Konja und die Karajero; sie verabscheuen einander in dem Grade, daß namentlich kein Karajero mit einem Konja in demselben Hause wohnen oder an demselben Tische essen, ja nicht einmal aus einem Glase trinken will, aus dem jener getrunken hat; er beschuldigt ihn einer ruchlosen Moral, welche sogar die Knabenliebe zulasse.

„Die Karajeros sind Kaufleute und Schriftgelehrte; fast alle öffentlichen Schreiber und Bureaubeamten von Saloniki gehören zu dieser Sekte. Die Gelehrtesten verstehen auch hebräisch. Sie haben ihre Läden in der, Misir-Kjarsi genannten Gegend der Bazars und bewohnen ein eigenes bei der Partu-Nuova gelegenes Stadtviertel. Die Konja sind arme Handwerker, Tagelöhner und Lastträger und leben in den höheren östlichen Stadtvierteln zerstreut. Vor einigen Jahren erschien ein junger Deunmé vor dem Kadi von Salonik und erklärte, daß er Muhamedaner werden wollte, weil er dies nur dem Scheine nach sei; der Kadi schickte ihn zum Pascha und dieser

entließ ihn mit der Weisung, sich noch einige Tage über sein Vorhaben zu bedenken, und wenn er dann noch darauf beharre, wieder zu kommen.

„Der junge Mann erschien nicht wieder, und die Sache wäre vergessen worden, wenn sich der Kadi ihrer nicht nach einigen Wochen zufällig wieder erinnert hätte; man stellte Nachforschungen an, und die Deunmé behaupteten anfangs, der junge Mann habe die Stadt verlassen und sei auf Reisen gegangen. Als man aber die Paßregister nachschlug und seinen Namen nicht darin fand, gestanden die Deunmé, daß er gestorben sei. Nun wurde die Leiche ausgegraben, und man behauptet, daß sie Spuren von Erdrosselung gezeigt habe; wie dem auch sei, die Deunmé mußten die größten Anstrengungen machen, um die Sache beizulegen".

Von den vom Judenthum losgetrennten Sekten existiren also noch heutigen Tages: 1) die Samaritaner, welche um 400 vor der üblichen Zeitrechnung entstanden sind; 2) die Karäer aus der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts; 3) die Donmähs oder Sabbatianer aus dem Ende des 17. Jahrhunderts. Auch heimliche Anhänger Jakob Franks sollen noch in Warschau existiren, welche, obwohl zum Scheine Katholiken, sich nur unter einander verheirathen, wie mir von verschiedenen und glaubwürdigen Personen versichert wird. Diese Sekten verlebendigen die Bewegung der jüdischen Geschichte und beweisen, daß diese nicht als etwas Abgestorbenes zu betrachten ist.

Recenſionen.

(Schluß.)

Zur Geſchichte der jüdiſchen Tradition von J. H. Weiß, Lector am Beth ha-Midraſch in Wien, II. Theil, (Wien, Brüder Winter), auch unter dem hebräiſchen Titel: דור דור ודורשיו u. ſ. w. חלק שני.

Nach dieſen Andeutungen, welche ſich auf den vorliegenden Band des דור דור ודורשיו im Allgemeinen, im Beſonderen aber auf das 3te Buch desſelben (das 8te des Geſammtwerkes) bezogen, referiren wir kurz über den Inhalt.

Dieſer zweite Theil umfaßt fünf Bücher (6—10 des Geſw.). Das erſte (6.) behandelt in 4 Capp. das politiſche Partei- und religiöſe Sectenleben unmittelbar nach der Zerſtörung des zweiten Tempels mit Einbeziehung des Chriſtenthums, die leitenden Ideen der Träger des Judenthums in dieſer Epoche und ihre Stellung in Mitten der Strömungen, behandelt ferner die Einwirkung des Rechtslebens und der Sitten anderer Völker, wie der Perſer, Griechen und Römer auf die Entwickelung des Judenthums; Einwirkungen entgegengeſetzter Art, der Anziehung oder der Abſtoßung inſofern als, was von dem Fremden dem Judenthum congenial war, mit einiger Umprägung demſelben einverleibt wurde, was aber daran dem Geiſte des Judenthums zuwider war, die Documentirung der ſchroffſten Gegenſätzlichkeit herausforderte.

Das zweite (7.) Buch erörtert in 3 Capp. die Wirkſamkeit des Beth-Din in Jabne, die Strebungen ſeines Oberhauptes, R. Jochanan b. Zakai und ſeiner Genoſſen, die um dieſe Zeit

entſtandene neue Methode der Bibelauslegung, wodurch die praktiſchen Ueberlieferungen ihre theoretiſche Begründung oder Rechtfertigung erhielten, endlich Regeln und Grundſätze, nach denen die Entwickler des Judenthums, die Religionsbehörden, bei ihren Umzäunungen um die bibliſchen Satzungen, bei ihren Verboten und Einrichtungen verfahren ſind. Dieſer letzte Punkt, welcher vom Verfaſſer in gründlicher Weiſe erörtert wird, indem er die geſammte religionsgeſetzgeberiſche Wirkſamkeit jener Behörden auf zehn Grundſätze zurückführt, von denen zumeiſt der eine aus dem anderen logiſch ſich deduciren läßt, gehört, ſtreng genommen, nicht an dieſen Ort; denn die darin entwickelten Geſichtspunkte erſtrecken ſich auf den weiten Zeitraum von der ſopheriſchen Thätigkeit bis zu der R. Jehuda Hannaßi's. Dieſe Erörterungen haben Referenten ſehr angeſprochen; aber er mußte ſich gleichwohl ſagen, daß er ſtatt der logiſchen Deduction lieber eine geſchichtlich-pragmatiſche gewünſcht hätte. Freilich iſt dies faſt ein frommer Wunſch, und wird damit faſt Unmögliches begehrt. Aber die logiſche Deduction von Ideen, welche dem geſchichtlichen Wechſel unterlegen ſind, fördert uns nicht viel. Die Wirklichkeit thut einmal Hegel nicht den Gefallen, ihm zu Liebe vernünftig zu ſein.

Das dritte (8.) Buch behandelt in fünf Capp. R. Gamaliel's des zweiten Patriarchat, die Stellung ſeiner hervorragenden Zeitgenoſſen zu ihm, die Ereigniſſe „jenes Tages" und den für die ſpätere Literatur ſo wichtig gewordenen Gegenſatz zwiſchen Akiba's und Ismaels Lehrweiſe.

Das vierte (9.) Buch mit 6 Capp. beginnt mit der Darſtellung der Heimſuchung Paläſtina's durch Bethars Fall und die hadrianiſche Verfolgung, gedenkt der Schutzmittel, durch welche man der Propaganda des erſtarkenden Chriſtenthums, das Jeſus Sendung aus der Bibel zu demonſtriren verſuchte, ſich zu wehren bemühte, wie vorzugsweiſe durch Fixirung einer Bibelüber-

ſetzung, erörtert die Entſtehung der Gnoſis und ihre Gefahren für das Judenthum, dem ſie einen Eliſa b. Abuja entfremdete. Weiters werden in dieſem Buche die Strebungen R. Simeon b. Gamaliel des Ilten, die Wirkſamkeit des בי״ד in Uſcha beleuchtet und die hervorragenden Schüler Akibas charakteriſirt.

Das letzte (10.) Buch behandelt in 10 Capp. Leben und Wirken R. Jehuda Hannaßi's (Rabbi) und ſeiner Genoſſen, erörtert die bereits im erſten Theile entwickelten Begriffe Halacha, Midraſch und Agada, beſpricht Weſen, Zweck und Geſtaltung der Miſchna und behandelt eingehend die der Miſchna parallel laufende Literatur in ihrer ganzen Veräſtelung bis auf die מסכתות זעירתי sogar, die herangezogen werden, obgleich ſie einer ſehr ſpätern Zeit angehören.

Mit der ganz vortrefflichen Darſtellung des Verfaſſers im Schluß-Capitel halten auch wir eine Rückſchau über den Inhalt des Ganzen. Die Schulſtreitigkeiten zwiſchen בי״ש und בי״ה mußten eine geſunde Entwicklung der Tradition hindern. Die hervorragendſten Geiſter hatten die Fühlung mit dem Leben verloren und ſich in die Gelehrtenſtuben, in denen der Geſichtskreis ein enger, zurückgezogen. Dem wollte R. Gamaliel ſteuern. Eine Autorität ſollte Macht haben, die Majorität des ordentlichen Gerichtshofes, welcher der Einzelne ſich unbedingt fügen müßte. Aber er drang nicht durch, und die Individualitäten behielten die Oberhand. Bald trat — namentlich in Folge ungünſtiger Zeitverhältniſſe — eine hervorragende Perſönlichkeit, R. Akiba, in den Vordergrund. Er allein genoß bei ſeiner Schule die Autorität eines ganzen Gerichtshofs. Aber nach ſeinem Tode entſtanden Lehrhäuſer ohne Zahl, die R. Simeon b. G. II vergeblich dem großen Gerichtshofe unterzuordnen ſich bemühte. Da von den zeitgenöſſiſchen Gerichtshöfen, die Nichts mehr zuſammen thun wollten, eine Erhaltung oder gar gedeihliche Förderung der Tradition nicht mehr erwartet werden konnte,

erblickte Rabbi das Heil derselben und die Möglichkeit ihrer Entwicklung für die Zukunft in der Sammlung, Sichtung und Ordnung des gesammten Stoffes religiöser Ueberlieferung. Er schuf keinen starren und fixen Codex, welcher jede Meinungsdivergenz ausschloß. Vielmehr erhielt er auch das Gedächtniß an Einzelvota, damit ein künftiger Gerichtshof im Falle des Bedürfnisses, von einer recipirten Halacha abzugehen, in dem Votum Eines hervorragenden Lehrers der älteren Zeit eine Stütze finde. So hoffte er, durch Redaction der Mischna für kommende Geschlechter den Lehrstoff flüssig und entwicklungsfähig zu erhalten. Allein das Gegentheil seiner Erwartung trat ein. Hatte Rabbi bei seinem Redactionswerke stets nur die Sache, nie die Person ins Auge gefaßt, so fingen seine Zeitgenossen an, einen Personencultus zu betreiben und nach einzelnen Lehrern den gesammten Lehrstoff zu gruppiren. Dieser Cultus wurde bald übertrieben, die eigene Inferiorität gegenüber den Früheren wurde gleichsam zum Dogma erhoben. Der Kanon: אין ב"ד יכול לבטל u. s. w. aufgestellt zur Kräftigung des höchsten ב"ד gegenüber den kleinen gleichzeitigen, wurde in arger Verkennung auf die armen Nachlebenden bezogen. Was blieb nun bei solch blinder Unterwerfung unter die Autorität der Vergangenheit Anderes übrig, wenn in der Zeiten Wechsel frühere Wohlthat Plage, wenn durch die Aenderung der Verhältnisse früherer Verstand Unsinn wurde, als, was aus dem Conflicte zwischen der Erkenntniß des Bedürfnisses und dem Bewußtsein der Ohnmacht, zu ändern, noch stets sich ergeben hat, was Anderes, als künstliche Zurechtlegung, gezwungene Deutelei, als Pilpul und babylonische Spitzfindigkeit?

Damit hat uns denn der Verfasser vor die Pforte des dritten Theiles seines Werkes gestellt, welcher die amoräische, saburäische und gaonäische Epoche behandeln wird, und welchem Referent mit um so berechtigterer Spannung entgegensieht, als dafür bei

weitem geringere Vorarbeiten dem Verfasser zu Gebote stehen, als ihm diesmal zur Verfügung gestanden haben.

Und wenn der vorliegende Theil des groß angelegten Werkes durch die außergewöhnliche Vertrautheit des Verfassers mit den diesbezüglichen Quellen, durch seine scharfsinnige Auffassung derselben, durch seine Vorurtheilslosigkeit gegenüber den Forschungen Anderer die Studien des Fachmannes wesentlich zu fördern geeignet ist, wie er andererseits durch des Vf's. hervorragende Geschicklichkeit in der Darstellung und durch die geschmackvolle Sonderung des Stoffes in einen Haupttext oberhalb des Strichs und in gelehrte Anmerkungen unterhalb desselben auch dem Laien genußreiche Belehrung bietet und ihm eine angenehme Lectüre ist, so wird — dies glaubt Ref. erwarten zu dürfen — bei dem kommenden Theile zu den Attributen der Annehmlichkeit und der Nützlichkeit noch das der Unentbehrlichkeit für den künftigen Forscher hinzutreten [1]). Dr. Frankl.

Güdemann, Dr. M. Religionsgeschichtliche Studien. Leipzig, Leiner, 1876, 8 u. 144 S., 8.

Die neutestamentliche Zeitgeschichte ist heute nun einmal das Schooßkind der gesammten theologischen Wissenschaft. Mit der Zahl der Arbeiter wächst von Jahr zu Jahr das Material fast bis zur Unübersichtlichkeit. Altbekanntes wird verworfen, neues von den entlegensten Enden der rabbinischen und hellenistischen Literatur herzugebracht und mit größerem oder geringerem Geschick und Scharfsinn in den großen Rahmen eingepaßt. In der That würde eine in unserer Zeit immer seltener werdende Gelehrsamkeit auf beiden Wissensgebieten dazu gehören, jedes Ding in Frieden an seinen rechten Ort zu brin-

[1]) Wir können uns mit dem Urtheil unseres geehrten Mitarbeiters nicht durchweg einverstanden erklären. Das Werk leidet offenbar an falsch aufgefaßten historischen Gesichtspunkten und unrichtigen Deductionen. D. R.

gen. Selbſtredend thut aber dieſer allgemeine Mangel dem Werthe jeder mit Fleiß und Gründlichkeit geführten Einzeluntersuchung keinen Eintrag. Das gilt auch von der vorliegenden Schrift Güdemanns, deren bei weitem größter Theil wichtigen und intereſſanten Thematen aus dem Bereich der neuteſtamentlichen Zeitgeſchichte gewidmet iſt.

Sie enthält vier Abhandlungen, deren erſte unter dem Haupttitel: „Mythenmiſchung in der Hagada" [richtig: Haggada] ſieben in die Talmude und Midraſchim übergegangene Mythen mit allen Hülfsmitteln der hiſtoriſchen Kritik, welche der Verf. mit anerkennenswerther Gewandtheit anzuwenden verſteht, auf ihre Quellen zu prüfen beſtimmt iſt. Mit Recht hebt er hervor, daß es „beſonders ägyptiſche und phönikiſche Götter- und Heroenſagen ſind, denen man begegnet" (S. 5), und daß die in der Haggada petrificirten Mythen natürlich wiederum ein neues Licht auf die Vorſtellungsweiſe zurückfallen laſſen, denen ſie entſtammen. (S. 7.) An Einzelheiten ſei mir geſtattet, Folgendes hervorzuheben: Bei dem Thema „Horus das Kind" vermiſſe ich die Hinweiſung auf die allerdings ſpäte, aber auch ausgiebigſte Benutzung des betreffenden Mythus im Tanchuma (ed. Ven. 50 d) Abſch. Pekude in der Mitte. Der ſonderbare Segensſpruch zur Weihe des Ehebettes (Tur eben haëſer c. 63) hat nach Angabe Joſ. Karo's ſeine Quelle im Hal. geb. und findet ſich daſelbſt Hilch. Ket. Anf. (ed. Zolkiew) S. 40 d.

Von S. 23—26 ſetzt der Vf. ſehr richtig und ſcharfſinnig auseinander, daß dem Berichte des Deb. rabb. gegen Ende über Moſes Tod der ägyptiſche Mythus von den vier Todtengenien, der auch bei den Gnoſtikern Aufnahme gefunden hat, zu Grunde liege. Wenn er aber S. 24 (vgl. S. 121) meint: „doch früher, als im Gnoſticismus und Chriſtenthum, wenn auch in ſpäterer Aufzeichnung, finden wir dieſe Vorſtellung im Judenthum", ſo muß ich bekennen, nicht zu wiſſen, aus welchem Grunde denn derartiges früher

an- und ſpäter aufgenommen worden ſei. Ich möchte im Gegentheil faſt behaupten, daß die Aufnahme dieſes Mythus erſt verhältnißmäßig ſpät erfolgt ſei. Denn der babyl. Talmud kennt, ſo viel ich weiß, zwar andere Sagen über Moſes Hinſcheiden, z. B. den Tod durch einen göttlichen Kuß, die Unverweslichkeit des Leichnams Moſes (Sotah 13 b, Baba batr. 17 a, vgl. jer. Sotah 1, 10 (17 c), enthält aber nichts von Todtengenien. Ja aus Sifre zu Deut. 34, 5 על פי ד׳ geht vielleicht hervor, daß zur Zeit ſeiner Abfaſſung die Meinung verbreitet war, Engel erſchienen nur am Strebebette ſchlechter Menſchen. Wenn ohne merkbaren Grund Aufnahme und Aufzeichnung eines entlehnten Mythus, wie im vorliegenden Falle um jedenfalls mehr als fünfhundert Jahre auseinandergeſchoben werden, ſo wird damit jeder geſunden Kritik der Boden entzogen. Weder gewinnt noch verliert der Rabboth etwas vom Werthe ſeiner originellen Bearbeitung derartiger Sagen dadurch, daß ihm die Priorität der Aufnahme zu- oder abgeſprochen wird.

Von großer Tragweite wäre das S. 29—31 vom Vf. aufgeſtellte Kriterium. Mit großem Scharfſinn ſucht er an verſchiedenen Beiſpielen nachzuweiſen, daß die Redensart אל תראה מדבר in der Haggada der **terminus technicus** zur Bezeichnung der nichtjüdiſchen Abſtammung eines Mythus ſei. Aber ſo ſehr ich wünſchte, daß dem ſo wäre, ſo wenig kann ich in aller Beſcheidenheit einen leiſen Zweifel an der allgemeinen Gültigkeit der Regel unterdrücken. Wer kann in kurzer Zeit alle Stellen, in denen der beregte Ausdruck vorkommt, überſchauen? Wohlgelungen iſt übrigens (daſ.) der Nachweis, daß der Bericht der Mechilta (zu Exod. 13, 19, vgl. die Parallelſtellen) über die Auffindung des Sarges Joſephs dem Oſiris-Mythus ſeine Entſtehung verdanke. Beſonders geiſtvoll iſt dann im Folgenden die Erklärung des bekannten merkwürdigen Umſtandes, daß Abrahams und Hamans Mutter in der Haggada denſelben

Namen Amthelai erhalten haben. Abraham wurde nämlich mit (dem phönikiſchen) Herakles identificirt (wie bereits Freudenthal, hellen. Studien, 134, nachgewieſen hat). Dieſer Herakles hieß aber auch הָמָן. So wurde Abraham = Herakles = Hamman. Später wurde dann der Lautähnlichkeit wegen der letztere Name mit Haman in Verbindung gebracht. Daher die Gleichheit der Mutter, deren räthſelhafter Name durch אֵמָה אֵל oder אֵם אֵל gut erklärt wird (S. 47). Weniger ſtichhaltig iſt die Widerlegung Beers (Leben Abrahams S. 97) und Kämpfs (Phöniziſche Epigraphik S. 62), welche den Namen der Mutter Hamans anders herleiten wollen, als den der Mutter Abrahams. Sie nehmen bei Erſterem Amthelai = אֵם תְּלָאִי „Mutter des Gehängten". G's Einwand, daß „der Name einer Mutter doch nicht von der Todesart ihres Sohnes abgeleitet werden könne" iſt gar kein Einwand. Hat denn Jemand im Ernſt behauptet, Hamans Mutter habe Amthelai geheißen? Solange die Ideenverbindung, aus welcher das Ungethüm Abraham-Herakles-Hamman-Haman entſprang, unbekannt war, mußte Beers und Kämpfs Erklärung des betreffenden Namens in der That als die beſte angeſehen werden. Gewiß gebe ich zu, daß in dieſem Falle der Autor, welcher der Mutter Hamans den Namen Amthelai gegeben, einen abgeſchmackten Witz gemacht habe, aber wer wird mir nicht zugeſtehen, daß man an der Hermeneutik, Exegeſe und Etymologie der Haggada nicht gerade guten Geſchmack ſtudiren kann? Und daß ich nicht mißverſtanden werde, will ich gleich hinzufügen: wer wird das vom Standpunkt der heutigen Wiſſenſchaft, oder ſelbſt von dem unſerer mittelalterlichen Exegeten nicht zugeſtehen? Für ihre Zeit war natürlich die uns unſinnig erſcheinende Erklärungsweiſe der Haggadiſten nicht nur eine wahrhaft erbauliche, ſondern auch diejenige, die allein als die wahrhaftige galt.

Die zweite Abhandlung trägt den Titel: „Die λόγια des

Matthäus als Gegenstand einer talmudischen Satyre". Wer könnte die immensen Schwierigkeiten der kritischen Aufgabe, ein Schriftwerk aus seinen trümmerhaften Ueberbleibseln zu reconstruiren auch nur einen Augenblick verkennen? Es ist eben keine Kleinigkeit aus Jahrhunderte altem Schutt frisches und haltbares Material zu einem soliden Neubau zu gewinnen. Die zu scharfe Verfolgung einer Analogie, die nicht einmal gewaltsame, nur unfreundliche und unfeine Pression eines Ausdruckes ist im Stande, das Gelingen des ganzen Unternehmens in Frage zu stellen. Nirgends vielleicht ist es schwieriger als hier, die schmale Grenze zwischen geschmackvollem Scharfsinn und scharfsinnelnder Tactlosigkeit mit unfehlbarer Sicherheit festzuhalten. Nichts destoweniger hat sich der Vf. zumeist mit großer Gewandheit zwischen den gefährlichen Klippen hindurchzuwinden gewußt. Die vorliegende erste Auseinandersetzung geht von der bekannten Disputation der Emma Schalom und ihres Bruders Rabban Gamliel mit einem christl. Lehrer (Schabb. 116 b) aus, einer Disputation, auf die der seel. Jost zuerst aufmerksam gemacht hat, die aber dadurch ein neues Licht erhält, daß sie vom Vf. mit Geschick in die Literatur des Urchristenthums eingefügt wird. Er hält die Worte אנא לא למיפחת מן אורייתא דמשה אתית ולא[1]) לאוסופי על אורייתא דמשה אתית. „Ich bin nicht gekommen hinwegzuthun von der Lehre Moses, noch bin ich gekommen zur Lehre Moses hinzuzufügen" für ein wörtliches Citat aus den (verlorenen) Logia des Matthäus, das mit unwesentlichen Aenderungen Aufnahme in die Bergpredigt des Matthäus (5, 17) gefunden hat. Von großer Wichtigkeit ist ferner das Ergebniß, welches G. aus derselben Talmudstelle herleitet, daß das Urchristenthum (im Gegensatz zur jüdischen Schriftauslegung) den Töchtern neben den Söhnen das Erbrecht

[1]) Mit Recht acceptirt er Salomo Lurias Glosse und die übliche LA. ולא statt des einen schlechteren Sinn ergebenden אלא.

zuſprach. Einen Stützvers für dieſe Behauptung findet er mit Hilgenfeld in der Stelle Luc. 12, 13, woſelbſt unter „τις“ (*εἶπεν δέ τις ἐκ τοῦ ὄχλου αὐτῷ. διδάσκαλε, εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ' ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν*) ein Weib zu verſtehen ſei. Aber ein ſtricter Beweis aus dem jeruſalemiſchen Talmud iſt ihm entgangen, und ich will nicht unterlaſſen hinzuzufügen, daß ich erſt durch ſeine Auseinanderſetzung auf den richtigen Sinn und Zuſammenhang der Stelle aufmerkſam geworden bin. Jer. b. batra 8, 1 (16 a) leſen wir: חכמי גוים אומרים בן ובת שוין וכאחת האיזן הדש ובן אין לו הא אח (l. אם[1]) יש לו שביקן שוין הרוכן הכרוכ ואם אין לו בת הא אם יש לו שביקן שוין האתן מחין דליתי בר[2] אף הבא ליתי בר. „Die chriſtlichen Weiſen behaupten: Sohn und Tochter haben gleiches Erbrecht. Sie erklären nämlich den Vers Num. 27, 8: (Stirbt Jemand und hinterläßt keinen Sohn, ſo übergebet das Erbe ſeiner Tochter) wie folgt: Das findet ſtatt, wenn er keinen Sohn hat; hat er aber einen Sohn, ſo iſt beider Erbrecht gleich. Darauf antwortete man: Es heißt ja aber (im folgenden Verſe): Und hat er keine Tochter, (ſo gebet ſein Erbe ſeinen Brüdern) und hier müßtet ihr ebenfalls (wie oben) urgiren, daß beim Vorhandenſein einer Tochter dieſe mit den Brüdern gleiches Erbrecht habe. Ihr müßt aber zugeben, daß im 9. Verſe es nicht dem ſo iſt (d. h. der Schluß unbegründet iſt). Folglich iſt es auch hier nicht an dem“. Ich habe die Stelle ganz hergeſetzt, obwohl die Discuſſion, die

[1]) So lieſt die ed. Shitomir, während ed. Krakau u. Krotoſchin אח haben. So ſehr das Erſtere richtig iſt, ſo wenig berechtigt waren die Herausgeber, es in den Text zu ſetzen, wie ſie denn bekanntlich überhaupt den Text oft nach Willkür verunſtaltet haben.

[2]) Schon Pee. Moſcheh hat erkannt, daß die Schlußworte corrumpirt ſcheinen. Vielleicht aber iſt es ſinngemäßer ſtatt der von ihm vorgeſchlagenen Emendation — er lieſt: דאתאן מודין דליתי כ ת וכו׳ — vielmehr wie folgt zu berichtigen: דאתון מודין דליתי ב ד א אף הבא ליתי בדא. Die Phraſe לא בדא, welchem ליתי כדא gleichbedeutend wäre, begegnet ſehr häufig im Jer. (vgl. Frankel, Einl. in den jer. Talm. 9 a, Levy Wörterb. u. d. Talm. u. Midr. I, 369) und entſpricht wörtlich unſerem: „es iſt nicht an dem“.

ſich an den Fall knüpft, für die Sache unweſentlich iſt. Jedenfalls ergiebt ſich hier, daß das Erbrecht der Tochter ein weſentlicher Differenzpunkt zwiſchen dem Urchriſtenthum und Judenthum war [1]). Intereſſant iſt, daß im babyl. Talmud (daſ. 110 a) die Discuſſion über das Erbrecht der Tochter zwiſchen zwei Amoraim (R. Papa und Abaji) geführt wird, ohne daß beide eine Ahnung davon haben, daß einſt in Paläſtina eine ähnliche Verhandlung mit polemiſchem Beigeſchmack ſtattgefunden hat.

An die Schlußworte Rabban Gamliels in Schabbat: אזא ותכזא וכמש לשרגא „der Eſel hat den Leuchter umgeſtoßen", ſchließt dann der Vf. eine Auseinanderſetzung über die Entſtehung des verwandten Sprüchwortes כפה סיח את הממרה und meint, (gegen Sachs, Beiträge I, 60; vgl. Levy, chald. Wörterbuch, II, 92 b), daß das letztere durch den concreten in Schabb. erzählten Fall veranlaßt worden ſei. Soweit hat er gewiß Recht. Nun aber wird das Wort כפה סיח את הממרה im Anſchluß an die Geſchichte (Sifre, Anf. Pinchas) erzählt, daß Jemand zwei ſilberne Maaße voll Silberſtücke als Beſtechung geſchickt habe, um Hoherprieſter zu werden, und trotzdem durch ſeinen Gegner, der zwei goldene Scheffel mit Goldſtücken zur Beſtechung verwandt habe, ausgeſtochen worden ſei. „Man ſagte", ſchließt der Bericht, „das Eſelsfüllen hat den Leuchter umgeſtoßen". G., um für Matth. 5, 15 aus derſelben Nachricht eine Analogie zu finden, behauptet nunmehr, daß das Füllen (סיח) aus חמור (Eſel) und חמור aus חמר (Scheffel) entſtanden, das letztere aber im Sifre in מידה (Maaß) verwandelt worden ſei. Das Sprüchwort habe demnach urſprünglich etwa gelautet: חומר כפה לשרגא „der Scheffel hat den Leuchter [2]) ausgelöſcht". Das würde den Worten des Matth.

[1]) Hiernach iſt zu berichtigen was ich in dieſer Monatsſchrift (Jahrgang XXV, S. 412) über die „heidniſchen" Weiſen geſagt habe.

[2]) Lies: die Leuchte. Ebenſo überſetzt G. die Worte נהור נהורך כשרגא. „Laß dein Licht wie einen Leuchter (lies: eine Leuchte) leuchten". Kann denn ein Leuchter leuchten oder ausgelöſcht werden?

(5, 15): „Man zündet auch nicht ein Licht an und ſetzt es unter den Scheffel, ſondern auf einen Leuchter" u. ſ. w. (vgl. übrigens Mrc. 4, 21) entſprechen. Trotz des unleugbaren Scharfſinnes iſt meines Erachtens die letztere Aufſtellung unhaltbar. Denn die „zwei Maaße" des Sifre, aus denen G. ſeinen Chomer conſtruirt, ſind nichts Anderes als eine ſagenhafte Ausgeburt jenes τρίκαβος mit Denaren, welchen Martha aus dem Hauſe Boëthos dem zweiten Agrippa [1]) ſchenkte, damit er ihren Gemahl Jehoſchua ben Gamla zum Hohenprieſter mache. Da ſie offenbar dem hiſtoriſchen Maaß, das Agrippa II (nach Joma 18 a, Jeb. 61 a) als Beſtechung empfing, entſtammen, ſo fällt hiermit die Annahme fort, daß ſie gleichzeitig der in ein Eſelsfüllen verwandelte Scheffel ſeien, unter welchen man nach dem Rath des Evangeliſten ſein Licht nicht ſtellen ſoll. Vielmehr iſt und bleibt das im Sifre als Moral angehängte Sprüchwort, wie der Vf. ſelber auseinandergeſetzt hat, nichts weiter als eine Variation des geflügelten Wortes, das im Tractat Schabbat ſeine Quelle hat. Es iſt auch kein Grund erſichtlich, warum die betreffende talmudiſche Satyre ſich weiter, als auf den Nachweis der Inconſequenz und Charakterloſigkeit des chriſtlichen Lehrers erſtrecken ſollte. Iſt es nicht genügend, wenn Matth. 5, 17 faſt wörtlich ſich wiederfindet und auch ſonſt manche Anklänge vorhanden ſind? Wozu das Zeugniß des Talmuds preſſen, damit es mehr ausſage, als es ausſagen will?

(Schluß folgt.)

---

[1]) Vgl. Aſarjah de Roſſi, Imre Binah c. 21 (ed. Berl.) S. 105 Graetz III[2] S. 333, Derenburg, essai S. 248 und meine Abh. über Agrippa II in M. S. XIX, S. 536.

Abhandlungen.

Präciſirung der Zeit für die, die Judäer betreffenden Vorgänge unter dem Kaiſer Caligula.

(Schluß.)

Was folgt nun mit voller Gewißheit aus allem dieſen oder aus Philo's eigener Relation? 1) Daß die Vorgänge in Judäa vom Aufſtellen der Bildſäule unmöglich im Jahre 39 vorgefallen ſein können, ſonſt hätten die Geſandten vor ihrer Abreiſe nach Italien, Winter 40, Kunde davon haben müſſen. 2) Daß ſie aus demſelben Grunde auch nicht im Frühjahr 40 vorgefallen ſein können, auch abgeſehen davon, daß Caligula in dieſer Zeit in Gallien oder Germanien geweilt hat. Es folgt aber auch 3) daraus, daß Caligula's, die Bildſäule betreffender Befehl erſt im Herbſt erlaſſen worden ſein muß. Die Geſandten waren mitten im Winter nach Italien zur Audienz gereiſt, d. h. Sept.-Nov. 40, und erhielten die Nachricht von der beabſichtigten Tempelentweihung erſt, als ſie bereits einige Zeit in Rom geweilt hatten. Bis die Nachricht davon von Paläſtina nach Italien gelangte, kann doch nicht eine gar zu lange Zeit verſtrichen ſein, oder nur ſo viel, als die Schifffahrt dauerte. Es folgt alſo entſchieden daraus, daß die Peripatien dieſes zu einer Tragodie angelegten Stü-

ckes nur innerhalb 5 Monate ſpielten, von 31. Auguſt 40, Caligula's Rückkehr von ſeinem Ausflug, bis zum 24. Januar 41., Caligula's Ermordung. Joſephus Zeitbeſtimmung, daß die Bildſäulengeſchichte in Judäa im Spätherbſte, während der Saatzeit begonnen hat, wird alſo von Philo's Bericht ſelbſt beſtätigt.

Es folgt indeß noch ein Viertes aus Philo's Darſtellung von der Art, wie ihm und den Miteſandten die Kunde zugekommen war. Es ergiebt ſich daraus, daß er nicht als klaſſiſcher Zeuge gelten kann. Er hatte die erſte Nachricht von der beabſichtigten Tempelſchändung nicht aus der erſten, ſondern wohl aus der zweiten oder dritten Hand erfahren. Er ſelbſt erzählt ſie uns ſo, daß zuerſt ein Mann in großer Beſtürzung ihnen die Vorfälle nur in allgemeinen Umriſſen mitgetheilt habe: „Hin iſt der Tempel"! Dann ſeien noch einige Perſonen hinzugekommen, und von dieſen habe er einiges Detail über die Veranlaſſung erfahren. Die Berichterſtatter ſelbſt waren ohne Zweifel, wie oben angegeben, jüdiſche Römer, welche die Schreckens-Nachricht nur aus Paläſtina erhalten haben können. Philo kannte alſo die Vorgänge nur von Solchen, welche nicht ſelbſt Zeugen derſelben waren. Von wem er den ausführlichen Bericht hatte, den er von § 31 bis 42 mit rhetoriſcher Ausſchmückung wiedergiebt, iſt nicht bekannt. Er hat ihn erſt viel ſpäter componirt, während Claudius' Regierung nachdem der Aegypter Helicon, welcher Caligula zur Feindſeligkeit gegen die Judäer gereizt hatte, von dem Erſtern dem Tode geweiht war (§ 30 Ende Mangey II. p. 576, Z. 28 fg.). Philo's Bericht kann daher bezüglich des Details durchaus nicht als authentiſche Quelle gelten. Abgeſehen davon, daß er mit rhetoriſchen Floskeln überladen iſt erſcheint die Rolle, die er dem König Agrippa in dieſem Drama ſpielen läßt, durchaus charakter- und geſchichtswidrig. Wir dürfen alſo auf Philo's chronologiſche Angabe in dieſer Geſchichte wenig oder gar nichts geben. Er hat ſie deßwegen in die Ernte-

zeit verlegt, um Raum für die verschiedenen Vorgänge zu haben. Petronius habe die Zeit, die ihm bis zur Anfertigung der Bildsäule geblieben sei, dazu benutzt, um dem Dilemma möglicherweise zu entgehen (§ 31): *καιρὸν οὖν σχὼν εἰς τὴν τοῦ συμφέροντος διάσκεψιν . . . προστάττει τὴν κατασκευὴν ἔν τινι τῶν ὁμόρων ποιεῖσθαι.* Hätte sich die Geschichte innerhalb 5 Monate abgespielt, so hätte Philo das Moment zur rhetorischen Ausschmückung gefehlt, daß Petronius durch die zaudernde Anfertigung der Bildsäule Zeit habe gewinnen wollen. Dieses Moment betont Philo daher wiederholentlich und fügt zuletzt noch ein Factum hinzu, welches durchaus geschichtswidrig erscheint: Caligula habe in Rom eine Coloßbildsäule anfertigen lassen, um sie auf einem Schiffe nach Jerusalem zum Aufstellen transportiren zu lassen (§ 42 M. 595 Z. 14 fg.). Es widerspricht durchaus Caligula's Charakter, was Philo von dessen Antwortschreiben an Petronius berichtet, es sei scheinbar milde gehalten gewesen. Plausibler ist Josephus' Bericht, daß es außerordentlich streng und gereizt gehalten gewesen sei, und habe den Befehl enthalten, Petronius möge sich das Leben nehmen.

Die Zeitangabe bei Philo „zur Zeit der Ernte", hält demnach die Kritik nicht aus. Sie kann nicht richtig sein, weil — da doch darunter nur die des Jahres 40 verstanden sein kann — Caligula in dieser Zeit von Rom abwesend war. Dieses chronologische Moment hat Philo eben so wenig, wie die modernen Forscher beachtet. Philo läßt während dieser Zeit Agrippa in Rom weilen, sich täglich zu Caligula zur Begrüßung begeben, ohne Kunde davon zu haben, was Petronius geschrieben hat, daß die Ausführung des Befehles wegen der bevorstehenden Ernte bedenklich sei [1]). Philo will damit sagen, daß Agrippa

[1]) **Legatio** § 35: *Μετ' οὐ πολὺ μέντοι παρῆν Ἀγρίππας ὁ βασιλεὺς, κατὰ τὸ εἰωθὸς ἀσπασόμενος Γάϊον· ἤδει*

vorher im Sommer in Rom im Verkehr mit dem Kaiſer geweſen ſei. Allein das iſt ja ganz unmöglich, da Caligula zur Zeit, als Petronius von der bevorſtehenden Ernte geſchrieben haben ſoll, alſo Mai-Juni 40, von Rom abweſend war und erſt 31. Auguſt dahin zurückkehrte, alſo vom Einſammeln der Ernte nicht mehr die Rede ſein konnte. Die ganze Darſtellung bei Philo erweiſt ſich demnach durchaus als unhiſtoriſch.

Joſephus' Zeitbeſtimmung, daß der Vorgang zur Zeit der Ausſaat begonnen habe, hat alſo die chronologiſche Richtigkeit für ſich, und ſie wird vom Scholion zu Megillat Taanit, wie ſchon angegeben, unterſtützt. Dieſe Zeit coincidirt ſo ziemlich mit der Zeit der Anweſenheit der Geſandten an Caligula's Hofhaltung, wie denn beide Begebenheiten nicht ohne einen gewiſſen Cauſalnexus zu einander ſtehen. Es iſt aber ſchwer, die Zeit der verſchiedenen Peripatien derſelben genau zu fixiren, weil nur der Anfangs- und Endpunkt präciſirt ſind, Caligula's Rückkehr nach Rom — 31. Aug. und ſein Tod — 24. Januar 41. Alles Uebrige dagegen bewegt ſich in Unbeſtimmtheiten. Die Geſandten reiſen nach Italien mitten im Winter. Petronius erhielt den Befehl gegen Beginn der Saatzeit. Selbſt die beſtimmtere Zeitangabe bei Joſephus, daß „fünfzig Tage" nach dem gewöhnlichen Beginne der Ausſaat verſtrichen waren, als Petronius in einem Schreiben Caligula Vorſtellungen machte, giebt keinen rechten Anhaltspunkt, weil der **Terminus a quo** nur unſicher beſtimmbar iſt. Beſtimmte Data geben lediglich die Megillat

---

δὲ ἁπλῶς οὐδὲν, οὔτε ὧν ἐπεστάλκει ὁ Πετρόνιος. Agrippa kann recht gut Caligula während der germaniſch-galliſchen Expedition aufgeſucht und ihn nach Rom begleitet haben, wie Dio Caſſius angiebt (59, 24) ἐπανῆγάναντο τόν τε Ἀγρίππαν αὐτῷ (Γαΐῳ) . . . συνεῖναι. In Rom war man beſorgt darüber, daß Agrippa und Antiochos von Commagene, die als Lehrer der Tyrannei Caligula's galten, in ſeiner Nähe in Gallien weilten.

Taanit und das Scholion. Die Nachricht von Caligulas Befehl sei am 14. Tischri eingetroffen und Caligula's Tod in Jerusalem am 22. Schebat bekannt geworden. Indessen bleibt die Frage zu erörtern, ob diese Data zuverlässig sind, und wenn sie es sind, ob sie sich auf die Data des julianischen Kalenders reduciren lassen. Gelingt das Letztere, so wäre damit auch die erste Ungewißheit abgewiesen, und es ließen sich bestimmtere Zeitpunkte für die verschiedenen Phasen aufstellen.

Diese Phasen müssen wir uns ihrer Reihenfolge nach vergegenwärtigen.

1) Philo und seine Mitgesandten reisen mitten im Winter nach Rom, um Audienz beim Kaiser zu erlangen. Sie werden auf einen spätern Termin bestellt, reisen Caligula nach Puteoli nach, um zum Worte zu gelangen, und hier erfahren sie die sie erschütternde Nachricht von der beabsichtigten Tempelschändung.

2) Der Befehl zu diesem Attentat traf im Beginne der Saatzeit ein. Judäer begeben sich zuerst nach Ptolemais und dann nach Tiberias, um Petronius ihren Entschluß, lieber zu sterben, kund zu geben, und ihn anzuflehen, die Sache einzustellen.

3) Petronius entschließt sich in Folge dessen — nach 50 Tagen — an den Kaiser zu schreiben und ihm die Schwierigkeit der Vollstreckung des ihm zugegangenen Befehles auseinanderzusetzen.

4) Ehe dieser Brief in Caligula's Hand gelangt, intervenirt Agrippa, und der Kaiser schreibt an Petronius, die Sache einzustellen.

5) Caligula empfängt Petronius', Bedenklichkeiten enthaltenden Brief, geräth in Wuth darüber und erläßt ein Schreiben an ihn, sich selbst zu entleiben.

6) Caligula wird ermordet 24. Januar 41. Nach Josephus lag nur eine geringe Zwischenzeit zwischen Caligula's

zweitem Schreiben an Petronius und ſeinem Tode (Alterth. XVIII, 8, 9): *καὶ τελευτᾷ μὲν ὁ μετὰ πολὺν χρόνον, ἢ γράψαι Πετρωνίῳ . . . τὴν ἐπιστολήν.* Das Factum von Caligula's Todesbefehl an Petronius iſt alſo auch innerhalb des Januar 41 anzuſetzen und ebenſo das dieſem vorangegangene Einlaufen von Petronius' Schreiben an Caligula.

7) Petronius erhält die Nachricht von Caligula's Tod, ſtellt den ihm gewordenen Auftrag ein, und die Freudennachricht gelangt nach Jeruſalem.

Scheinbar ließen ſich die beiden Facta 5, 7 einigermaßen präciſiren. Denn Joſephus referirt, Caligula's zweites Schreiben mit dem Selbſtmordbefehl für Petronius ſei drei Monate unterwegs geweſen, während die ſpäter abgegangene Anzeige von Caligula's Tod ſei 27 Tage früher in deſſen Händen gelangt [1]). Demnach wäre dieſe unterwegs geblieben 3 Monate — 27 Tage = 2 M. 3 Tage. Abgegangen iſt dieſe Anzeige von Rom am 24. Januar oder dem darauf folgenden Tage. Folglich müßte ſie Ende März in Paläſtina eingetroffen, während das Schreiben mit dem Selbſtmordbefehl an Petronius erſt gegen Ende April überreicht worden ſei. Auf dieſe Angabe hat Schürer keine Rückſicht genommen, obwohl er dabei Joſephus' Angabe citirt. Er beſtimmt die Zeitpunkte folgendermaßen: „Anfangs März: Petronius erhält die Nachricht vom

---

[1]) J. Kr. II, 10, 5. *Ἀλλὰ τοὺς μὲν τούτων γραμματοφόρους συνέβη χειμασθῆναι τρεῖς μῆνας ἐν τῇ θαλάσσῃ, τὸν δὲ Γαΐου θάνατον ἄλλοι καταγγέλλοντες εὐπλόουν. Ἔφθη γὰρ τὰς περὶ τούτου λαβεῖν Πετρώνιος ἐπιστολὰς, ἑπτὰ καὶ εἴκοσιν ἡμέρας ἢ τὰς καθ' ἑαυτόν.* In den ſpäter geſchriebenen Alterthümern hat Joſephus dieſe Zeitangabe nicht, ſondern nur unbeſtimmt, und eigentlich im Widerſpruch damit: „dem Petronius iſt das, Caligula's Tod meldende Schreiben früher zugekommen und nicht lange darauf dasjenige, welches ihm den Selbſtmord befohlen hat". Joſephus hat ſich alſo ſelbſt berichtigt.

Tode Caligula's. Anfangs April: Petronius erhält den Brief mit dem Befehl des Selbstmordes" (L.B. d. neuest. Zeitgeschichte S. 261). Danach bestimmt Schürer die voraufgehenden Facta chronologisch. Er ging dabei von der Voraussetzung aus, „daß die Nachrichten von Rom resp. Gallien (?) bis Jerusalem und umgekehrt im Durchschnitte etwa zwei Monate brauchten".

Diese Voraussetzung ist aber entschieden falsch, und ebenso unrichtig ist Josephus' Angabe, daß die Nachricht von Caligula's Tod Petronius erst in 2 Monate 3 Tage erreicht habe. So lange kann die Schifffahrt von Italien nach der Küste Palästina's unmöglich gedauert haben, zumal wenn eine so hochwichtige Nachricht von der Ermordung des wahnwitzigen Tyrannen den Statthaltern zu überbringen war, welche eine völlige Umwälzung in Aussicht stellte. Ludwig Friedländer hat nach einigen bei Schriftstellern vorkommenden Notizen ausgerechnet, daß der Weg von der italienischen Küste, von Ostia bis Alexandrien in 15 Tagen zurückgelegt wurde, die gewöhnliche Fahrt dauerte zwar länger, brauchte aber doch nicht mehr als 20—25 Tage zu dauern (Sittengeschichte Roms II, 2. S. 14). Nun, der Weg von Alexandrien bis nach Joppe oder einem andern palästinensischen Hafenplatze, welchen gegenwärtig der Dampfer ununterbrochen in kaum 24 Stunden zurücklegen kann, und vom Hafen bis nach Jerusalem kann doch unmöglich mehr als einen Monat gedauert haben? Man darf im Gegentheil von vorne herein annehmen, daß eine dringende Nachricht, welche von Rom nach Syrien und Palästina zu überbringen war, und sicherlich auf dem kürzesten Wege befördert wurde, kaum länger als einen Monat brauchte. Diese Dauer läßt sich aber auch historisch belegen, und dieser Belag wird eine annähernde chronologische Präcisirung der betreffenden Facta ermöglichen.

Kaiser Tiberius wurde am 16. März 37 ermordet, und die Nachricht davon traf in Jerusalem zur Zeit des Passah-

feſtes ein. Joſephus erzählt nämlich, Vitellius, welcher von Tiberius den Auftrag erhalten hatte, im Intereſſe des Herodes Antipas den Nabatäerkönig Aretas mit Krieg zu überziehen, habe das Heer vorausmarſchiren laſſen, und er ſelbſt habe ſich zur Zeit des bevorſtehenden Feſtes nach Jeruſalem begeben. Am vierten Tage nach ſeiner Ankunft in Jeruſalem ſei ihm der Brief mit der Nachricht von Tiberias' Tod eingehändigt worden [1]). Das Feſt, von dem hier die Rede iſt, kann nur das Paſſahfeſt geweſen ſein. Ein Jahr vorher war Vitellius ebenfalls zur Zeit des Paſſah in Jeruſalem anweſend (Joſ. daſ. XVIII 4, 3). Nach der von Schürer angenommenen Vorausſetzung, daß eine Nachricht von Rom nach Jeruſalem ungefähr zwei Monate gebraucht habe, müßte das Paſſah im Jahre 37 tief im Monat Mai gefeiert worden ſein, nämlich 2 Monate vom 16. März gerechnet, was kalendariſch ganz unmöglich iſt. Dagegen wenn man dieſe Dauer auf einen Monat beſchränkt, ſo wäre damals das Feſt in die Hälfte des April gefallen. In dieſen Monat pflegte das Paſſah öfter zu fallen, der Beginn des Paſſah-Monats Niſſan kann nämlich coincidiren vom 27. Febr. bis zum 12. April, das Paſſahfeſt alſo vom 13. März bis zum 25. April, aber niemals ſpäter [2]).

Wir halten aber bei dieſer Unterſuchung drei Jahre ſpäter ($\frac{40}{41}$). Die Nachricht von Caligulas' Tod am 24. Januar 41

[1]) Joſephus Alterth. XVIII, 5, 3: *αὐτὸς δὲ (Οὐϊτέλλιος) . . . εἰς Ἱεροσόλυμα ἀνῆει, θύσων τῷ θεῷ, ἑορτῆς πατρίου τοῖς Ἰουδαίοις ἐνεστηκυίας . . . τῇ τετάρτῃ δὲ καὶ γραμμάτων αὐτῷ παραγενομένων, ὃ ἐδήλου τὴν Τιβερίου τελευτήν.*

[2]) Es iſt kein Zweifel, daß mindeſtens in dieſer Zeit neben der Beobachtung der erſten Mondſichel die aſtronomiſche Berechnung für die kalendariſche Feſtſtellung der Monatsanfänge und der Schaltjahre benutzt worden ſind. Es hat alſo eine Ausgleichung des Sonnenjahres und Mondjahres oder die regelmäßige Intercolation innerhalb eines Cyclus ſtattgefunden, und die Jahresformen dürften nicht viel von denen, welche ſeit der Einführung eines conſtanten Kalenders üblich ſind, differirt haben.

wurde ohne Zweifel so rasch als möglich von den Consuln und dem Senat nach allen Richtungen der Windrose verbreitet. Für die römischen Gouverneure in Syrien und Palästina war der kürzeste Weg zur Benachrichtigung zu Wasser über Alexandrien. Da die Schifffahrt zur Winterzeit mit Schwierigkeiten verbunden war, so kann man wohl annehmen, daß ein Monat vergangen ist, bis Petronius und Jerusalem diese für Beide frohe Botschaft erhielten. Sie ist also Ende Februar eingetroffen. Nach Megillat Taanit traf sie am 22. Schebat an, wie öfter angegeben. Der Monat Nissan und das Passah-Fest coincidirten also auch in diesem Jahre mit dem April.

Mit diesem Calcul können wir besser operiren, um die chronologischen Data für die Begebenheiten zu präcisiren. Verfolgen wir diese rückwärts. Ende Februar = 22. Schebat traf die Nachricht von Caligula's Tod ein. Nicht lange vor seinem Tode, so bald er Petronius' abmahnendes Schreiben erhalten hatte, hatte er das Drohschreiben an diesen Statthalter erlassen. Nehmen wir an, daß es zwischen dem 15.—20. Januar 41 erlassen war. In dieser Zeit hatte Caligula bereits Petronius' abmahnendes Schreiben erhalten. Es war also etwa Mitte December 40 von Petronius abgesandt worden. — Zu dieser Zeit hatte Petronius längere Zeit mit den Judäern verhandelt — nach Josephus 50 Tage nach dem gewöhnlichen Beginn der Ernte. Die Verhandlung nach dem Eintreffen des Bildsäulenbefehles von Seiten Caligula's begann also im October. Nach Megillat Taanit traf die Nachricht am 14. Tischri ein, wogegen kalendarisch nichts einzuwenden ist. Die Judäer in Palästina können von dem ihnen aufgelegten Zwang im Oct. nach Rom berichtet haben, vielleicht an den damals dort weilenden König Agrippa, damit er für sie bei dem ihm befreundeten Kaiser eine Fürbitte thun möge. Diese Nachricht kann im November in Rom eingetroffen sein, und die Judäer in Rom haben sich beeilt, den alexandrinischen Gesandten sofort Mittthei-

lung davon zu machen. Dieſe waren mitten im Winter nach Rom gereiſt. Dieſe Reiſe darf aber nicht allzuſpät angeſetzt werden. Denn da die alexandriniſche Gemeinde eine geraume Zeit hindurch von den alexandriniſchen Heiden geplagt worden war, ſo haben ſich die Geſandten unſtreitig beeilt, ſo bald die Rückkehr Caligula's bekannt geworden war, ſich zu ihm zu begeben, um Abhilfe von ihm zu erbitten. Sie ſind alſo wohl im Sept. nach Rom gereiſt. Im November oder Anfangs Decemb. können die Geſandten die erſchütternde Nachricht erfahren haben, daß dem Tempel in Jeruſalem Entweihung drohte, und dieſe Nachricht machte ſie ſchwankend, welche Schritte ſie weiter verfolgen ſollten. Die ganze, die Judäer betreffende Angelegenheit, ſowohl die Reiſe der Geſandtſchaft an den Hof des Kaiſers, wie deſſen Befehl vom Aufſtellen der Bildſäule, kann alſo innerhalb der Zeit ſeit Caligula's Rückkehr von ſeiner Expedition von Ende Auguſt 40 bis zu ſeinem Tode gegen Ende Januar 41 in fünf Monaten ſich abgewickelt haben.

Nach dieſen gewonnenen Reſultaten können die Angaben Schürers bezüglich der Chronologie dieſer Begebenheit berichtigt werden. Die Berichtigung dürfte dem Herrn Verf. ſelbſt lieb ſein, da ſein Streben dahin geht, in der neuteſtamentlichen Zeitgeſchichte exakter als ſeine Vorgänger Keim und Hausrath die chronologiſchen Punkte zu präciſiren. S. 170 e. giebt Schürer an, Petronius müſſe ſchon ſeine ſyriſche Statthalterſchaft im J. 39 übernommen haben, da er, nach Philo zur Erntezeit, alſo April 40 bereits in Paläſtina war. Wir haben aber die Ueberzeugung gewonnen, daß auf Philo's Zeitbeſtimmung nichts zu geben iſt, da er ſich ſelbſt widerſpricht und ſelbſt angiebt, die Vorgänge in Judäa ſeien während der letzten Monate Caligula's vorgefallen. — S. 256 erzählt Sch. „Im Winter $\frac{39}{40}$ ſchickten die Alexandriner eine Geſandtſchaft an den Kaiſer". Das iſt unrichtig,

da Caligula damals in Gallien oder Germanien weilte, und die Gesandten werden doch wohl nicht nach Rom gereist sein, während der Kaiser von Rom abwesend war. Die Gesandten können erst Sept. 40 nach Rom gekommen sein. — Ebenso unrichtig ist die Darstellung S. 257, daß Petronius Winter $\frac{39}{40}$ dem knabenhaften Verlangen Caligula's schweren Herzens gehorchte. Der Befehl, die Bildsäule aufzustellen, traf nicht im Jahre 39 ein, sondern, wie wir gesehen, um October 40. Schürer's chronologische Fixirung ist um so auffallender, als er mit Recht gegen Keim hervorhebt, daß nicht bloß die Audienz der Gesandtschaft, sondern auch deren erste Begegnung mit dem Kaiser müsse nach dem germanischen Feldzuge, also nach August 40 stattgefunden haben, indem diese selbst die *Γερμανικὴ νίκη* des Kaisers erwähnt (S. 257 e.). Und doch behauptet er: die Gesandten müssen Anfang des Jahres 40 nach Rom gekommen sein (das.). Aber was sollten sie in Rom ausrichten, wenn Caligula zur selben Zeit in Gallien die Reichen ausplünderte und Todesdekrete erließ? Man muß daher das Eintreffen der Gesandtschaft während Caligula's Anwesenheit in Rom ansetzen — wie es ja Philo selbst so darstellt — und zwar, wie wir gefunden haben, wohl im Sept. 40.

Schürers Tafel der zeitlichen Aufeinanderfolge der berichteten Ereignisse (S. 261 e.) ist daher größtentheils unbrauchbar, da er von zwei falschen Voraussetzungen ausging: die eine, daß Petronius Bildsäulen-Befehl Winter $\frac{39}{40}$ eingetroffen sei, und was eine Consequenz desselben ist, daß Petronius mit den Judäern deßwegen April 40, als die Ernte bevorstand, die Verhandlung geführt habe. Die andere, allerdings nur muthmaßlich aufgestellte Voraussetzung, daß die Nachrichten von Rom nach Palästina und vice versa unterwegs im Durchschnitt zwei

Monate brauchten. Schürer fügt hinzu, daß zum Eintreffen der Correſpondenz von Petronius an den Kaiſer und vice versa nach und von Gallien eben ſo viel Zeit erforderlich ſei. Er ſtellt daher auf, daß Petronius im April 40 an Caligula berichtet habe, d. h. nach Gallien, und eben ſo daß Caligula das Schreiben im Juni 40 beantwortet habe, d. h. von Gallien aus. Dieſe Annahme ſteht aber im grellen Widerſpruch mit den beiden Hauptquellen, da Philo und Joſephus den Depeſchenwechſel zwiſchen Petronius und Caligula nach und von Italien ſtattfinden laſſen. Kurz Schürer iſt eben ſo wie Keim, um eine vergebliche Ausgleichung des chronologiſchen Punktes zwiſchen Philo und Joſephus zu treffen, zu unrichtigen Vorausſetzungen und unrichtigen Folgerungen gelangt. Hausrath hat gar das durchaus falſche Datum zum Ausgangspunkt für den Pragmatismus in der Biographie des Apoſtels Paulus genommen. „Paulus konnte um ſo leichter ſeinen Beſnch in der fanatiſchen Stadt (Jeruſalem) in tiefes Dunkel hüllen, als im Jahre 39 Caligula's Attentat auf den Tempel die geſammte Bevölkerung in Aufregung ſetzte .... So blieb Paulus unbehelligt". So Hausrath, neuteſtamentl. Zeitgeſch. III S. 68 und auch S. 129.

Mardochai ben Hillel, sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

Das Unternehmen, Maimuni's Jad mit Glossen und einschlägigen Responsen zu versehen, entspricht genau der Tendenz, die Mardochai bei Abfassung seines Hauptwerkes bezüglich der Halachot des Alfassi verfolgte. Die Hagahot verrathen aber auch, indem sie sich darauf beschränken, die einschlägigen Meinungen und Deductionen Anderer an entsprechender Stelle anzuführen, auf Schritt und Tritt den unselbstständigen und compilatorischen Character, der das „Buch des Mardochai" (s. den folg. Abschn.) in so hohem Grade kennzeichnet. Sie befleißigen sich derselben knappen Form und gebrauchen dieselben characteristischen Redewendungen, denen wir dort begegnen [1]). Sie nennen ferner R. Perez, den zweiten Hauptlehrer des Mardochai, eben so „mein Lehrer" wie es dort geschieht [2]). Endlich aber — und das fällt am schwersten ins Gewicht — geben sie

---

[1]) Vgl. dieselben (weit. Abschn. V.) mit Hagahot Maimun. רצילה III. 5, ע"כ ליקטתי מדברי מורי u. das. עוד האריך הרבה; Hagah. קצרתי, ואין לי להאריך: ס' דעים, das häufige מצאתי, וכן עמא דבר u. s. w. Vgl. noch oben S. 33.

[2]) Das. הלכ' ברכות X. 5, וכ"כ' מורי הר"ף; S. noch zu מאכלות אסורות IX. 3; vgl. ob. S. 120.

gewisse Responsen genau in derselben eigenthümlichen Fassung, wie sie im Buche des Mardochai stehen, indem sie dieselben genau so wie dieses kürzen, und diese eigenmächtigen Kürzungen an derselben Stelle und mit denselben Redewungen bezeichnen, die Mardochai hier, wie in solchen Fällen auch sonst, benutzt [1]). Fügen wir noch hinzu, daß in den Hagahot Maimuniot einerseits Meïr ha-Cohen [2]), anderseits aber auch Mardochai b. Hillel citirt ist [3]); so dürfte die Annahme gerechtfertiget erscheinen, daß Hagahot und Responsen zum Maimuni von Schülern des Meïr v. Rothenburg: von

---

[1]) Ein auffallendes Beispiel bietet das Resp. אישות Nr. 6. Nach dem üblichen Schlusse ושלום יצחק בן אברהם folgt eine Nachbemerkung אחרי כתבי התשובה (s. תש' ז) מצאתי ואע"פ שכתבתי וכו'. Das Resp. steht genau in derselben Form u. z. dem Wortlaute nach im Mard., B. u. W. zu Jebam. VI. Ende, während die Tossaphot, (das. 65 b s. v. כי הא דאי כסיק, gegen Ende), die dasselbe Gutachten auszugsweise, wenn auch möglichst mit Beibehaltung des Wortlautes citiren, den Inhalt der erwähnten Nachbemerkung schon in der Mitte des Responsums anführen. Das Resp. ist ferner in den Hagahot, so wie in B. u. W. eigenmächtig gekürzt, was in Beiden an denselben Stellen mit ואין לי להאריך בכל אלה und ואין לי להאריך angemerkt ist, Redewendungen, die für Mard. ebenso characteristisch sind, wie das aphoristische ולא הבנתי im Anfange der Nachbemerkung. Die drei zuletzt angeführten Bemerkungen sind in B. mit den oben (S. 33) erwähnten Strichen versehen, welche diese Worte als redactionelle Zusätze des Mard. bezeichnen. In den Mss. ist aber die Kürzung noch consequenter durchgeführt; sie haben nämlich den Passus אין הלשון נמשך לי אחר פיד' זה עוד יש ראיה bis nicht, dafür aber vorher: ועוד האריך בראיות וקיצרתי. Gerade dieser Umstand beweist, daß das Resp. nicht bereits in dieser gekürzten Form vorhanden war und von dem Verf. der Hagahot und vom Mard. gleichmäßig benutzt wurde, sondern daß diese Kürzungen vom Mard., wie dies seine Art ist (s. weiter Abschn. V.) vorgenommen wurden, wobei er in seinem Buche weiter als in den Hagahot ging. Gelegentlich sei hier noch bemerkt, daß B. für שהו"נא, von wo Isaak b. Abraham vor Abfassung dieses Resp. zurückgekehrt ist, שמא liest. Vgl. noch B. Kama X. 176 von תני בתוספ' בב"מ bis 178 Ende mit den Respp. z. Maim. קנין, ה' Nr. 1.

[2]) ע"כ לשון הרמ"ך: V. 60 ה' שבת.

[3]) Vgl. ob. S. 111 Anm. 3.

Mardochai, dessen Schwager Meïr ha-Cohen, und vielleicht noch von Andern geschrieben, und später von Jemandem redigirt und herausgegeben worden sind.

Von den Rechtsgutachten des Mardochai, die handschriftlich noch vorhanden sein sollen [1]), sind nur wenige auf uns gekommen. Eines ist in den Hagahot-Mardochai, Ketub. 308 angeführt; die Handschriften aber bringen es, unter der Ueberschrift תשובה מ"ה"ר מרדכי שי', am Schlusse von Jebamot, wo es auch in שלטי הגבורים mit dem üblichen Schlusse ושלום מרדכי בר הלל steht. Ein zweites Gutachten führt sein Schwager Meïr ha-Cohen, allerdings nur auszugsweise, an [2]); einige Andere lassen sich mit ziemlicher Sicherheit in den Gutachten-Sammlungen zweier seiner Collegen nachweisen. So in der des Chajim Or-Sarua, der gleich ihm Schüler des R. Perez [3]) und des Meïr v. Rothenburg [4]) war. Mehrere Umstände sprechen nämlich dafür, daß die Responsen, die dieser an einen R. Mardochai richtet, den er mit hoher Verehrung behandelt, eben an Mardochai b. Hillel gerichtet sind [5]). Auch mit Ascheri,

---

[1]) Fürst, **bibl. jud. s. v.** Mard. ohne Angabe des Ortes, wo sie liegen.
[2]) S. ob. S. 111 Anm. 3.
[3]) S. dessen Ga. Nr. 101 Ende מורי רבי' פרץ צוקלדה.
[4]) S. a. a. O. das. u. Nr. 4, 8, 112, 147 u. A.
[5]) S. das. Nr. 230 u. 238. Chajim Or-Sarua war 1306 noch am Leben (s. Frankel-Graetz, Monatsschr. 1871, S. 258), hat also Mard. noch überlebt. Die Worte in der Titulatur von Nr. 230: במשנה ובגמרא אשר ביתו סדורה ומסכים להלכה ... scheinen sich direct auf das Gesetzescompendium des Mard. zu beziehen. Für entscheidend aber halte ich den Umstand, daß die Stelle in Sabb. 135 **b**, auf welche sich dieser Mard. gegen Ende des Gutachtens bezieht (מה שכתב מורי בפרק ר' אלי' דמילה) im Buche des Mard. genau so behandelt ist wie hier. Dort (Jeb. **IV.** 20) wie hier wird die Lesart in Sabb. das. מת בתוך שלשים gegen ביום שלשי' aufrecht gehalten, dort (das. 21) wie hier aus dieser Talmudstelle genau mit denselben Worten argumentirt: הא אם חלצה אסורה ואע"ג דספיקא דרב' היא

einem weitläufigen Verwandten und, wahrscheinlich jüngern, Studiengenossen [1]), scheint er, selbstverständlich vor dessen Auswanderung, in einem gelehrten Briefwechsel gestanden zu haben. Die Ansicht von Zunz, daß unter dem הזיטו בר הלל בן יאיר, welcher ein Gutachten Aschers (Nr. 84. 6,) bekräftiget, Mardochai b. Hillel zu verstehen ist, hat einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich [2]).

Von Mardochai, der sich verhältnißmäßig viel mit poetischen Arbeiten beschäftigte, hat sich auch eine, sowohl dem Inhalte als der Form nach höchst interessante Selicha erhalten [3]), die er schon als junger Mann geschrieben hat. Veranlassung dazu gab ihm ein, im Mittelalter gerade nicht seltenes, tragisches Ereigniß, auf welches die Selicha deutlich hinweist, das aber durch anderweitige Berichte noch genauer fixirt werden kann. Ein Proselyte aus Augsburg, Abraham, der in der Fremde zum Judenthume übergetreten, und dann nach seiner Vaterstadt zurückgekehrt war, hatte dort mehreren Heiligenbildern die Köpfe abgeschlagen und sich seiner That noch öffentlich gerühmt, weswegen er daselbst im December 1264, an einem Donnerstag, den 22. Kislew den Tod auf dem Scheiterhaufen fand. Um dieselbe Zeit brach in ויצבא (Sinzig oder Sinzheim?), vielleicht weil der Proselyte Abraham dort Jude ge-

---

[1]) S. ob. S. 109 u. S. 118.

[2]) Den von Zunz, Hamaskir IX. S. 135 beigebrachten, schwerwiegenden Beweisen dürfte noch hinzuzufügen sein, daß der Schreiber dieses Ga.'s Aschers wiederholt seinen Verwandten מורי קרובי, nennt.

[3]) Cod. Mich. Nr. 463 enthält neben den מרדכי הלב' des Mard. nach dem Catal. noch מליצות וקינות על מיתת הגוים und מקצת פיוטים. Diese Gedichte rühren aber, (Neubauer, schriftl. Mittheilung) von späteren italienischen Dichtern her. Daß die in einem alten Verzeichnisse von Selicha-Verfassern unserem Mard. zugeschriebenen Selichas nicht ihm, sondern Mardochai b. Schabthai angehören, hat bereits Zunz, Literaturg. S. 627, vermerkt.

worden war, eine blutige Judenverfolgung aus, der ein großer Theil der Gemeinde, wenn nicht gar die ganze, zum Opfer fiel [1]). Dieses Ereigniß übte eine nachhaltig erschütternde Wirkung. Die jüdischen Gemeinde-Chroniken haben es verzeichnet, indem sie das Andenken des Proselyten-Märtyrers verewigten; Moses b. Jacob hat ihm eine Selicha geweiht [2]), und dasselbe that auch Mardochai.

Diese, von Zunz [3]) zuerst erwähnte, Selicha besteht aus

---

[1]) Diese Darstellung des Sachverhaltes ergibt sich aus einer Vergleichung der verschiedenen Berichte über dieses Ereigniß, die sich gegenseitig ergänzen. Perles, dem ich auch die Abschrift der Selicha verdanke, hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Proselyte Abraham möglicher Weise derselbe ist, über den er in der Frankel'schen Monatsschrift 1873 S. 513–514 berichtet. Das Memorbuch der Gemeinde Pferfee, respect. das Mainzer Memorbuch, bringt in der von Perles daselbst veröffentlichten Liste von Märtyrern nach einander zwei Proselyten Namens Abraham. Von dem Zweiten heißt es: ר' אברהם בר אברהם אבינו מאוישפורג קצין ראשי צלמים נשרף על יחד השם בר"ח כסליו יום ו' כ"ה לאלף הששי. Genau dasselbe Datum, December 1264, giebt nach Zunz (Lit.-Gesch. S. 351) die Selicha des Moses b. Jacob für den Märtyrertod eines Proselyten Abraham an, der in Augsburg verbrannt wurde; auch der Proselyte Abraham, dem Mard. diese Selicha weihet, ist im Kislew verbrannt worden u. z. nach Str. VIII. am 22. desselben. Daß hier der in den Memorbüchern erwähnte Abraham gemeint ist, ergibt sich übrigens schon aus Str. IV. u. V., welche eine poetische Umschreibung des trockenen קצין ראשי צלמים des Memorbuches bilden. Es unterliegt demnach keinem Zweifel, daß sich diese 3 Berichte auf einen und denselben Abraham beziehen, der nach dem Memorbuche aus Augsburg war, nach der Selicha des Mose b. Jacob auch dort, im Monate Kislew d. J. 5025 hingerichtet wurde, und zwar nach der Selicha des Mardochai genauer am 22. dieses Monates. Daß er Augsburg verlassen hatte und als Proselyte dahin zurückgekehrt war, ergiebt sich aus der Selicha, Str. III: ויסע אברם הלוך ונסוג u. Str. IV: ואברהם שב למקומו. In ויצבא vermuthet Perles (schriftl. Mittheilung) Sinzig a. d. Aar. Vielleicht ist Sinzheim gemeint, wo um diese Zeit eine jüdische Gemeinde blühte. Einer der Schüler Meïrs v. Rothenburg war nämlich Abraham Chasan b. Moses aus Sinzheim; vgl. Frankels Monatsschr. 1868, S. 284, Anm. 88.

[2]) Vgl. die vorhergehende Anm. u. Zunz, Lit.-Gesch. S. 350.

[3]) A. a. O. S. 364.

17 [1]), regelmäßig mit einem Bibelverse schließenden Strophen, deren Anfangsbuchstaben das Akrostichon מרדכי בר הלל חזק ואמץ bilden. Sie ist in reinem, man möchte beinahe sagen, classischem Hebräisch abgefaßt und vollkommen frei von den spätern, mitunter bizarren Wortbildungen, denen wir in ähnlichen literarischen Producten so häufig begegnen. Die Sprache ist einfach und edel, ohne Bombast und Gesuchtheit, die häufige Anwendung von Bibelstellen überall geschickt, theilweise höchst gelungen. Das Ganze zeugt von Tiefe der Empfindung und von einer unter den damaligen deutschen Juden nicht gewöhnlichen guten Geschmacksrichtung.

Die Selicha ist in einer Handschrift der königl. Bibliothek zu München (Cod. 67, fol. 189 a — 190 b, Nr. 164) enthalten, welche nach Zunz [2]) der Selicha-Ritus von Augsburg ist. Ich gebe dieselbe am Schlusse dieser Schrift mit einigen Textesverbesserungen und Anmerkungen als hebräische Beilage Nr. I [3]).

Eine andere, bis jetzt gänzlich unbekannte und nirgends erwähnte, Arbeit des Mardochai ist dessen Lehrgedicht über die hebräischen Vocale, das in der Handschrift Nr. 301 der Vaticana enthalten ist. Eine Copie desselben verdanke ich der Freundlichkeit des Herrn Dr. A. Berliner. Das, im Gegensatze zu den beiden bisher erwähnten versificirten Arbeiten des Mardochai, metrisch gehaltene Gedicht zerfällt in 2 Theile. Der erste Theil behandelt in 55 zwei-zeiligen Strophen das

---

[1]) Oder aus 18 Strophen, wenn man die vorletzte, welche die beiden ersten Buchstaben des Akrostichons אמץ enthält, als doppelte betrachtet. Die Angabe von Zunz, der von 19 Strophen spricht, beruht offenbar auf einem Irrthum.

[2]) In Steinschneider's Catal. **cod. m. s. bibl. reg. monac.** S. 32.

[3]) Der Text des Mss. ist durchweg vocalisirt, aber, nach den wenigen Stichproben, die Perles mir mittheilte, nichts weniger als correct; vgl. z. B. die Anmm. z. Str. VI. u. IX.

Kamez-gadol (Kamez) und das Pathach-gadol (Pathach); der Zweite das Kamez-katon (Zere) und das Pathach-katon (Segol) in 33 vier-zeiligen Strophen, deren ersten drei Zeilen immer denselben Endreim haben, während die vierten Zeilen sämmtlicher Strophen auf ים endigen. Das Ganze ist auf den ersten Blick schwer verständlich; stellenweise empfängt man gradezu den Eindruck, als ob der Verfasser Räthsel vorzulegen beabsichtigt hätte. Es sind nämlich zahlreiche massoretische Regeln und Bemerkungen, die, bei ihrer knappen Fassung, bekanntlich schon an und für sich nicht selten Schwierigkeiten bieten, unter dem Zwange, den Reim und Metrum auferlegen, noch ungleich knapper und gezwungener gegeben. Der Schlüssel, der das Verständniß des Gedichtes in fast allen Fällen erschließt, ist, wo man ihn am allerwenigsten suchen würde, in einer Schrift aus dem 16. Jahrhundert zu finden. Der als Hebraist in weiteren Kreisen rühmlich bekannte Herr Simon Bacher von hier machte mich nämlich darauf aufmerksam, daß Jacob b. Chajim b. Isaak b. Adonija in der Vorrede zu der von ihm geordneten großen und kleinen Massora, die in den verschiedenen großen rabbinischen Bibeln abgedruckt ist, genau dieselben Regeln wie dieses Gedicht giebt, u. z. mit derselben Argumentirung, denselben grammatischen Kunstausdrücken, denselben Beispielen und, soweit dies bei dem Unterschiede zwischen freier und gebundener Sprache möglich ist, in derselben Fassung und mit denselben Redewendungen. Diese auffallende Aehnlichkeit zwischen dem Lehrgedichte des Mardochai und dieser Arbeit des um zwei hundert Jahre spätern Jacob b. Chajim ist selbstverständlich nur so zu erklären, daß Beide gemeinschaftlich aus einer dritten ältern Quelle geschöpft haben. Jacob b. Chajim hat nämlich bei Abfassung seiner Arbeit ältere Schriften benutzt [1])

[1]) S. im Anfange seiner Vorrede: והם אסופות מלקט קוצרי הגרנות דלא ידענא לפרסומי להם שמות והכטתי אשר לקטתי וכו'.

und unter diesen, wenn auch nicht ausschließlich, so doch unverhältnißmäßig stark, eine einschlägige Arbeit von Moses ha-Nakdan[1]), und gerade diese scheint auch Mardochai hier benutzt zu haben.

Das Gedicht rührt unzweifelhaft von Mardochai b. Hillel her. Es entspricht ganz seiner Tendenz, an etwas Gegebenes anzuknüpfen, und hat er die Anregung zur Abfassung desselben sicherlich von seinem Lehrer Meïr v. Rothenburg empfangen, der sich mit ältern massoretischen Schriften, die er auch mehrfach commentirte, viel beschäftigt hat[2]). Der Form nach bietet dies Gedicht ein Analogon zu dem oben (S. 125) besprochenen Lehrgedichte über die Schlachtregeln; wie Jenes hat es am Anfang, in der Mitte und am Schlusse das Akrostichon des Verfassers u. z. mit der characteristischen Schreibung בר הילל, während die Anfangsbuchstaben der übrigen Strophen hier wie dort das Alphabet, erst der Reihenfolge nach (א"ב), dann rückwärts (ח"ש"ק) geben. Bei der Wahl des Metrums scheint ihm für den ersten Theil das ähnliche Lehrgedicht Salomo b. Gabirol's[3]) vorgeschwebt zu haben, für den zweiten Theil das Lehrgedicht des R. Tam über die Accente[4]).

Das Gedicht, das im Ms. ebenfalls die Eigenthümlichkeit zeigt, Alles **plene** — mit ו und י — zu schreiben[5]), gebe ich hier unter den hebräischen Beilagen als Nr. II. Die Feststellung

---

[1]) S. Elija Levita מסורת המסורת (ed. Sulzb.) 10 a und שבבי לוחות, das. 33 b; vgl. Stern, Einleitung zu Parchon's Machberet, S. XIX. Anm. 2.

[2]) Zunz, z. Gesch. S. 92.

[3]) ענק; s. dasselbe in Dukes שירי שלמה S. 56 flg.

[4]) Vgl. Luzzatto im כרם חמד, VII. S. 38.

[5]) Vgl. ob. S. 34; so hat das Ms. z. B. Strophe 5. יסורות und פעולה, Str. 8. וחוקים, Str. 13. בקיצם, Str. 17. ברחוילה, Str. 18. כחובר, Str. 22. מילה. In der Beilage sind für diese und ähnliche Lesearten die entsprechenden correcteren gesetzt.

des Metrums und die Vocalisirung des, wenigstens in der mir vorliegenden Abschrift, unvocalisirten Textes rührt von Herrn S. Bacher her, der auch aus der erwähnten Vorrede des Chajim b. Jacob die Parallelstellen herausgesucht hat, welche ich bei Abfassung der den Text erklärenden Noten benutzt habe. Die von Herrn Bacher vorgeschlagenen Emendationen sind in den Noten durch Ba. als solche bezeichnet.

Beilage I.

Eine Selicha des Mardochai b. Hillel.

(S. ob. S. 160 flg.).

מה רב טובך אשר צפנת להולכי ארחותיך [1]. מגישים נפשותם עלות מחיד.
בחרת באברהם לריח ניחחך – „קטורה באפך וכליל על מזבחך". –

ריח ניחח [2] אשה העבודה [3]. כדר ה' יֵרָאֶה לשאת את עון העדה. והיתה לעדת
בני ישראל למשמרת ליום פְּקֻדָּה [4] – „זאת תורת העלה הוא העלה על מוקדה". –

רבק בְּעֵדוּתְךָ לתת תקוה לאחרית. ויסע אברם הלוך ונסוע לדת עברית. נִסְפַּח על
בית יעקב וערלתו הכרית – „ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית". –

כליל לאשים כנכנס להגיש עצמו. ואברהם שב למקומו. וַיַּרְא הפסל נסך חָרָשׁ
וצורף רְקָמוֹ. עֲשָׂאוּ שְׁבָבִים [5] – „ויאמר אי אלהימו". –

יריב לו [6] הבעל, ועלמה משואה ? אם אלהים הוא על מַשּׂוֹר וּמְנִיפוֹ [7] תְּגָאֶה. אך כי
שיח וכי שיג לו או נלאה – „ומת או נשבר או נשבה אין ראה". –

---

[1]) Ms. אורחותיך. Die Tendenz, Alles plene zu schreiben (v. ob. S. 34) tritt auch in dieser Selicha hervor; so heißt es noch in dieser Strophe im Ms. עולות, מיחיך, ניחוחיך, באפיך und מוכחיך. Für diese und ähnliche Stellen habe ich durchweg die richtige, oder doch gewöhnlichere Schreibart gesetzt. — [2]) Ms. נחוח. — [3]) Vielleicht ist richtiger לעבודה zu lesen. — [4]) Ms. פקידה. – [5]) Nach Hosea 8, 6; Ms. hat falsch: שבכים. — [6]) Nach Richter 6. 31; Ms. hat falsch: בוֹ. Der Sinn ist: Möge Baal für sich streiten. — [7]) Vgl. Jesaj. 10, 15.

בָּעִיר כְּהַשְׁמִיעוּ[1] וְנִשְׁמְעָה[2] שִׂיחָה. הֲתִיקוּהוּ לְמוֹקֵד יְקוֹד אֵשׁ כְּסוּחָה. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֵלְכָה בְּאוֹר ה׳ בְּשִׂמְחָה – „כִּי אָמַר אֲכַפְּרָה פָנָיו בַּמִּנְחָה". –

רָחַק מוֹקְשִׁים וְהוֹצִיאוּהוּ[3] בִּכְבָלִים. וְהִנּוֹ חָבוּשׁ פְּאֵר וּכְנָפָיו פְּטוּרֵי צִצִּים גְּדִילִים. נָם לוֹ פַלְמוֹנִי לְמִי פִקָּדוֹן רוּחֲךָ תַּשְׁלִים[4]? וַיֹּאמֶר – „הַכֶּר נָא לְמִי הַחוֹתֶמֶת[5] וְהַפְּתִילִים". –

חָדַשׁ כְּמוֹ מִתְבֵּן בְּמַדְמֵנָה כְּהָדָשׁ. בְּעֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם לְתְשִׁיעִי הַחֹדֶשׁ. הָאֵשׁ מָצְאָה קוֹצִים וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ[6] – „הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ בִּקְרוֹבַי אֶקָּדֵשׁ". –

יִדְּהוּ רָם נִשָּׂא וְיִחֵד[7] שׁוֹכֵן מַעְלָה. וַיִּתְפַּלֵּל אַבְרָהָם אֶל אֱלֹהִים בִּתְחִלָּה. אֱלֹהִים יִרְאֶה לוֹ הַשֶּׂה וְזוֹ שְׁכִינָה לְהַקְבִּילָה – „הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים וַאֲנִי הַשֶּׂה לְעֹלָה". –

לְחָרֵם יַעֲקֹב עַד מָתַי וְיִשְׂרָאֵל לְגִדּוּפִים. אִם מִפְּקוּדֶיךָ נִרְפִּים הֵמָּה נִרְפִּים. זְכוֹר לִבְנֵי זינצכא מִסְכָּלִים וַאֲלוּפִים – „וְעָרְבָה לַה׳ מִנְחָה אֲשֶׁר הִקְרִיבוּ הַשְּׂרוּפִים"[8].

לְמִנְחָה וְאֵת שְׁעֵה כִּי אֵלֶיךָ יִדְרוֹשׁוּ. אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם וְיַגִּישׁוּ. מֵאֲרִיוֹת גָּבְרוּ וְעַל נַפְשׁוֹתָם לֹא חָשְׁשׁוּ[9] – „כִּי הִקְרִיבֻם לִפְנֵי ה׳ וַיִּקְדָּשׁוּ".

חֶרֶב שִׁכְּלָה מִחוּץ וּמֵחֲדָרִים אֵימָה. וַיַּכּוּם וַיַּכְּתוּם בְּנֵי שֵׂעִיר עַד חָרְמָה. עַל צְחִיחַ הַסֶּלַע נָגֹד לְשׁוּמָה – „הֵן[10] יוּבָא אֶת דָּמָם אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה".

זְכוֹר אֵלֶּה לְיַעֲקֹב וּסְלַח לַעֲדַת מִי מָנָה. בֻּקַּשׁ עָוֹן וְאֵינֶנּוּ וְחַטָּאת לֹא תִמָּצֶאנָה. יַרְדּוּ בִמְצוֹלוֹת כְּמוֹ אֶבֶן כָּל חַטָּאָה וְעוֹנָה – „וְסָרוּ מֵעֲבָדֶיךָ וּמֵעַמְּךָ רַק בַּיְאוֹר תִּשָּׁאַרְנָה".

קוֹל צִקּוּן עוֹמְתְךָ הַנֶּעֱלֶבֶת. תַּשְׁלוּם פָּרִים עֵרֶךְ פְּגִיעָה חֹטֶבֶת. כִּי אָפְסוּ אִשִּׁים וּבָטְלוּ הַתִּקְרוֹבֶת – „עַד בּוֹאָם אֶל אֶרֶץ נוֹשָׁבֶת".

וְתִבָּנֶה וְתִכּוֹנֵן בְּנוּיֵי מַכְלְלֶיהָ. עוֹד קְרָא לֵאמֹר: הַרְחִיבוּ אָהֳלֶיהָ. וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי עָלֶיהָ – „כִּי מָלְאוּ יָמַי וְאָבוֹאָה אֵלֶיהָ".

אָז יַחֲלוּ מִמַּשָּׂא מֶלֶךְ וְשָׂרִים. כְּרוֹעֶה עֶדְרוֹ יְקַבֵּץ בְּנֵי צִיּוֹן הַיְקָרִים. מִמַּעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה יִשְׁאֲבוּן בְּשָׂשׂוֹן אַדִּירִים – „כִּי מִן הַבְּאֵר הַהִיא יַשְׁקוּ הָעֲדָרִים".

צֹאנְךָ צָמְתוּ בְּמֶתֶג וָרֶסֶן עֶדְיוֹ לִבְלוֹם. עַתָּה שְׁלַח הָעֹז מִקְדָּךְ וְקַשְּׁבֵם[11]: גּוֹשׁוּ הֲלוֹם. רַכְּצֵם בְּמִשְׁכְּנוֹת נֹפֶךְ סַפִּיר וְיַהֲלֹם – „וְכָל הָעָם הַזֶּה עַל מְקוֹמוֹ יָבֹא בְשָׁלוֹם".

[1] Ms. interpungirt: כְּהַשְׁמִיעוּ. Der Sinn ist: Als er das in der Stadt hören ließ (verkündete) und diese Rede gehört ward. — [2] Ms. ונשמו. — [3] Ms. והוציאוה. — [4] Wem vertraust du deine Seele an, d. h. in welchem Glauben willst du sterben? — [5] Hier für „Bundeszeichen". — [6] Ms. גודש. — [7] D. h.: er verkündete die Einheit Gottes; Ms. interpungirt, offenbar falsch וַיִּחַד = und es freute sich. — [8] Zusammengesetzt aus Maleachi 3. 4, und 4. B. M. 17, 4. — [9] Das chald. und neuhebr. חשש, sich um Etwas kümmern. — [10] Nach 3. B. M. 10. 18, Ms. falsch: הב. — [11] Für והקשיבם.

Beilage II.

Lehrgedicht des Mardochai b. Hillel über die Vocale.

(S. ob. S. 162 flg.).

1) מְשׁוֹךְ חֶסֶד עֲלֵי עַבְדֶּךָ, וְאַלֵּף
לְבָבוֹ בִּין, עֲדִי יָקָר 1) יְגַלֵּף;
רְכָסִים יַשְׁוֶה מִישׁוֹר וּבִקְעָה,
יְסוֹד 2) נִיקּוּד כְּפִי הַדָּת קְבוּעָה.
דְּרוֹשׁ 3) הֵיטֵב בְּאִמְרַת אֵל צְרוּפָה
לְהִנָּקֵד כְּדִין 4) קָמֵץ חֲטוּפָה 5),
כְּבוֹא אֵלֶּה שְׁמֹנָה הַמְּבַטְּלִים
וִיהְיוּ לְקָמֵץ מְגֻבָּלִים:
5) פְּתַח אוֹת בְּכָל סוֹפֵי פְעֻלָּה 6),
עֲבוּר 7) כִּי נֶחְטְפָה עֵת תְּגֻדְּלָה,
בְּאֵין אוֹת הֵ"י וְאָלֶף אַחֲרֶיהָ,
אֲשֶׁר לֹא נֶחְטְפוּ שָׁם בְּרֻבּוֹתָו.
רְאֵה כֹּהֲנֹת בְּסוֹף כָּאֵה הֲבָרָה,
כְּאוֹת דִּין הֵ"י 8) לְכָל מִשְׁפָּט שְׁמוּרָה.
הֱיֵה פִּקֵּחַ 9) קְבַע מַסְמֵר וְחֻקִּים
שְׁלֵמִים, כָּל יְסוֹדָם הֵ"י אֲפִיקִים 10):
קָמֵץ יְעָלִים עַיִ"ן 11) וְיֶשִׁי 12),
תְּמוֹר עַ"ו יְשִׁיתֵהוּ לְחָפְשִׁי 13).
10) לְקַח עֹמֶק אֲבִיר חִיּוּג 14) יְהוּדָה
בְּדִיקָם וְחָכְמָתוֹ לְיִסּוֹדָה

---

1) Auch Jacob b. Chajim b. Isaak b. Adonija vergleicht, in seiner Einleitung zur großen Massora, S. 1 a, die massoretischen Regeln mit Geschmeidestücken: לשבץ משבצות בדרכי הניקוד; ich citire nach der großen rabbinischen Bibel — קהלות משה — von Amsterdam, 1724. Das Metrum dieses ersten Theiles des Gedichtes ist: — — ᵕ — — ᵕ — — — ᵕ. — 2) Vielleicht ist, wie in Gabirols ענק, Strophe 24: לעשות ספר בסוד דקדוק, richtiger בסוד ניקוד zu lesen. — 3) Zu dieser und der folgenden Strophe vgl. Jacob b. Chajim a. a. O. das.: כל התורה כלה משפטה לינקד קמץ גדול לולא ח׳ מבטלים וכו׳; die darauf folgenden acht Ausnahmsregeln sind auch hier mit denselben Bezeichnungen und in derselben Reihenfolge gegeben. — 4) Ms.: בדין. — 5) Ms.: חשופה. — 6) Vgl. hierzu a. a. O. S. 1 b הראשון סוף פעולה וכו׳. — 7) Ms. עבר. — 8) Vgl. a. a. O. S. 15 a: ...כל כהנ״ת בסוף תיבה כאלו כתובים ה״א בסוף המלה. — 9) Nach Bachers Emendation; Ms. הים פתח. — 10) Bezieht sich auf die, in den folgenden Strophen, bis Str. 15, enthaltenen fünf Grundregeln. — 11) Ms. hat עי״ן nicht, es ist aber, wie sich schon aus dem Metrum ergiebt, nach dem folgenden תמור עי״נו mit Sicherheit zu ergänzen. יעלים עי״ן scil. עי״ן הפעל, ist ein Verbum, dessen zweiter Wurzelbuchstabe quiescirt; vgl. a. a. O. 2 a: עוד יצא מכלל סוף פעולה כל פעלת השניים הנקראים עלומי עין כמ׳ קם, שב וכו׳. B a. — 12) Von נשה, vergessen, wie צור ילדך תשי, 5 B. M. 32, 18. — 13) Wortspiel nach 2 B. M. 21, 26. — 14) Ms. חי יהודה; vgl. zu dieser und der folgenden Strophe (10 u. 11) Jacob b. Chajim a. a. O. S. 2 a: בכלת ויקם וישב ודוגמתם... נראים דברי ר׳ יהודה בן חיוג אביר הדייקנים אשר אמר וכו׳.

לְכָל דִּינֵי שְׁוָא קָמֵץ 1), וְיָרַד
גְּבוּל קָמֵץ 2) כְּדִין הִלְכוֹת סְפָרַד 3).

אֲכָל תַּם, חַם וְכָל גִּזְרַת כְּפוּלִים
כְּדִין סוֹפֵי פְּעָלָה נִשְׁקָלִים 4).

בְּעֵת לֹא נִפְעַל הוּא, וְאוֹתוֹת
מְנוּ שִׁמּוּשׁ בְּקָצָם נֶחְרָתוֹת 5).

גְּמוֹר אֶת זֶה, הֱיוֹת תָּמִיד מְהַפְּחוֹ
כְּשֵׁם דָּבָר, כְּאֵין הַחֵע בְּתוֹכוֹ 6).

15) דְּרוֹשׁ אֵלּוּ מְבַטְּלֵי סוֹף פְּעָלָה,
וְדִין בָּגֶ״שׁ תְּכַבֵּד נָא כְּשִׂמְלָה:

הֲלֹא 7) שַׁלִּיט כְּפַת כַּבֵּד לְבַיִת,
פְּרוּץ 8) גָּדֵר וְאֵין מַמְחֶה כְּיָדוֹ;

וְכָל בֵּירוּר אֲשֶׁר עַל יַד בְּכָלָה
וְאֵין אֲרַע, יְפַתְּחוּ 9) בַּתְּחִלָּה.

זְנַח כֻּלָּם, לְזֹאת וָזֶה מְחוּבָּר,
וְנָסַב הַגְּבוּל קָמֵץ וְעָבַר 10).

חֲשׁוּכֵי 11) מִשְׁקָל כָּבֵד פְּתוּחִים,
וְאֵין אֲרַע כְּעַיִ״ן פָּעֳלָם שְׁלוּחִים 12)'

20) טְעֹן דִּין זֶה בְּגַן טַל וְדוּגְמָתָם 13),
אֲשֶׁר 14) הֵמָּה דְּגוּשִׁים בְּרִבּוּתָם 15);

יְשָׁרוּ אִם בְּכָלָה שָׁם כְּרֹאשׁוֹ
לְקָמֵץ יַחֲזוֹר, יְנַח דְּגוּשׁוֹ 16)

כְּעֵת מִלָּה בְּרִבּוּי מִתְחַלְּפָה,
הֱיוֹת רֹאשָׁהּ מְצוּיֶנֶת 17) חֲטִיפָה;

לְזֹאת תֵּדַע, אֲשֶׁר הַמִּין נְקוּדָה,
כְּעֵת עוֹמְדָה בְּמוּסָדָהּ לְבַדָּהּ.

מְסוֹר צִיּוּן הֱיוֹת זֶה לְךָ לְעֵדוּת
בְּכָל אוֹת, וַיְנַהֲגֵהוּ בִּכְבֵדוּת 18).

---

1) Für חטף קמץ. — 2) Nach dem häufigen וירד הגבול der Bibel, z. B. 4. B. M. 34, 11. 12. — 3) D. h. nach den, von den spanischen Grammatikern acceptirten Regeln des Chajug. — 4) Vgl. a. a. O. S. 2 b: אך מלת תם הכסף, וחם לאדוני וכו'. — 5) Vgl. a. a. O. S. 3 a: יצא מכלל ספ' כל נפעל הוה . . . אבל אם בסופה וי"ו או מ"ם או נו"ן גם שם דבר אינו שימוש לא יבטלוהו. — 6) Vgl. a. a. O. S. 4 a: ואין אות חה"ע באמציעתם . . . בכלל. — 7) Ms.: הלא. — 8) Ms.: פרוש. — 9) Ms.: יחברו; zu dieser und der vorigen Strophe (16 u. 17) vgl. a. a. O. S. 4 b: ואותיות שאינם מבגד"כפת . . . ואות אחריה אינה מאותיות אר"ע אם התיבה מבוררת או וכו'; unter תיבה מבורות, oder wie es hier heißt בירור ist ein durch den Artikel ה bestimmtes Wort zu verstehen. — 10) Nach 4. B. M. 34, 11 u. 12; vgl. zu dieser Strophe a. a. O. S. 5 a: וכן כל, בזה, לזה, כזה . . . לא נדגשו ונקמצו. — 11) Ms.: חשופי. — 12) Vgl. a. a. O. S. 5 a: וכן כל משקל חזק . . . אבל עי"ן הפעל מאותיות אר"ע . . . אינם מבטלות קמץ. — 13) Ms.: ודוגמתם. — 14) Ms.: יושר. — 15) Vgl. a. a. O. S. 6 b: כל תיבה קטנה בת שתי אותיות אשר ברבותם נדגשה נפתחת כמו גן, סל, דל, טל. — 16) Vgl. a. a. O. das.: גם הנדגשים כמרביתם כבוא עליהם בכ"לה נקמצים. — 17) Ms.: צויינת; hierzu a. a. O. S. 7 a: ומלת גמל שפן אע"פ שנגשת כי יאמרו גמלים, שפנים וכו'. — 18) Wortspiel mit משקל כבד und 2. B. M. 14, 25; vgl. zu dieser und der vorigen Strophe (23 u. 24) a. a. O. das.: כל אותם שנקדם בפתח . . היינו כשאינם נשתנים ברבותם וכו'. —

גְּסוּיִם 1) לְבַ אִישׁ מִכְּלַל דְּגוּשִׁים,
כְּטַעֲמֵיהֶם לְמַעְלָה נִפְרָשִׁים 2).

סְלוּל לָמָּה, פְּנֵי אַחְהַע שְׁרוּיִן,
נְגִינָתָם לְמַטָּה וּרְפוּיִן 3).

עֲמוֹד עַל תְּוָה, מַחְתָּא לְעַבְדִיהּ,
הֲוֵה, דְּחֵל 4), בְּפֶרֶךְ כּוֹ לְרְדָה 5). —

פָּתַח לִפְנֵי שְׁוָא שׁוֹכֵן בְּאֶמְצַע 6),
וְדִין נֶחֱרָץ כְּמַנִּיעַ בְּקָמֶץ.

צְמוֹד מֶתֶג כְּעַבּוּרוֹ 7) וְיַגְדִּיל,
לְבֵין קָמֶץ וּבֵין חֲטַף לְהַבְדִּיל 8);

קְרָא כָּבֵד שְׁוָא נָע, כִּי יִתְפַּתַּח
כְּאוֹתִיּוֹת אֲהַע, בְּפַתַּח יְעֻבַּר 9).

רְפוּיָה רֵי״שׁ מְאֹד 10) רְפוּיָן וְנוֹטָה,
וְלֹא פְּתוּחָה בְּכָל לָשׁוֹן וּמִבְטָא 11).

שְׁוָא שׁוֹכֵן כְּנֶד 12) אִם הוּא כְּעָמְדָה
וְאִם כִּכְלָה לִפְנֵיהָ לְעַבְדָה.

---

1) In dem Sinne: ausgenommen sind. — 2) Vgl. a. a. O. das.: מכלל הדגש יצאו חמש מלות ואלה הם: לָמה, כְּתוּם, אָנא, יָמה, שָׁמה, וסימן ל״ב אי״ש . . . כי שמו הנגינה למעלה כדי להפריד בין הקמץ והדגש. — 3) Vgl. a. a. O. S. 7b: ואם הוא סמוך . . . כל למה דגש לאותיות אח״ע רפי וטעמו מלרע. — 4) Vgl. a. a. O. das.: אמנם חמש למה יצאו מן הכלל...למה הרגזתני למה אבכה, למה הכית עבדיך, למה היה כאבי נצח, למה אירא כימי רע, vgl. die Massora zu Ps. 43, im Anfang; auf diese fünf Ausnahmen deuten hier hin: רגוה (Ms.: ורגדה) für הרגזתני; מחתא für אבכה, im übertragenen Sinne „Wunde, Schlag“ für „Weinen“, Ms. liest מחייה, was keinen Sinn giebt; לעבדיה für למה הכית עבדיך; הוה für למה היה und דחל, als Chaldaismus, für למה אירא. Man könnte versucht sein, מחייה לעבדיה zusammenzulesen und bloß auf למה הכית עבדיך zu beziehen; dann würde aber die Ausnahme למה תבכה gänzlich fehlen. — 5) Nach 3. B. M. 25, 43; das Wortspiel כפרך und כְּפֶה רַךְ, d. i. leichte, nicht dageschirte Aussprache, ist Mardochai durch den Talmud nahe gelegt worden, s. Sota 11b: בפרך ר׳ אלעזר אמר בפה רך. — 6) Ein durch אתנחתא und סוף פסוק nicht alterirtes Schwa; vgl. a. a. O. das.: כל שוא שוכן (= נח) מבטל קמץ . . . אבל שוא מניע (= נע) . . . הוא אשר יהפך לאתנח וס׳ פסוק אין בו כח לבטל הקמץ. — 7) B a.; Ms.: עבור. — 8) Vgl. a. a. O. 8a: (ויגדיל: dafür hier) כאתנח וס״פ יהפך השוא לקמץ גדול . . . . — וכולם מתוגים לפני החטף להפריד בין הקמץ והחטף. — 9) Ms. יעוורו; vgl. zu dieser Strophe a. a. O. das.: . . נפתחים כי ראויים להיות כחידק לולא אות הגרון . . . גורם הפתח ולא השוא כי הוא (= נע) מניע. — 10) B a.; Ms. מיו״ד, worüber als Emendation, oder als andere Leseart in Klammern מאֵר steht. — 11) Ms.: ומכטה; vgl. a. a. O. das.: אבל באות רי״ש אף זה חזה גורם לא יבטלהו הקמץ. — 12) So B a. wegen des Metrums, Ms.: כד; Wortspiel nach 1. B. M. 4, 14

תְּנָה לִבְּךָ בְּנִי שִׁמּוּשׁ וְהַטֵּל,
וְעָלֵיהוּ עוֹל, אֲשֶׁר קָמֵץ יְכַטֵּל 1). —

תְּקַע יָתֵד בְּאִי אֵי 2) כָּא בְּמִלָּה,
אֲשֶׁר יוֹרֶה 3) חֲרִיקָה 4) וּמְפוּלָה.

35) שְׁכוֹן פַּתַּח כְּעֵת אֲשֶׁר יוּ"ד יְסוֹדוֹ,
וְאֵין בִּלְתִּי אֲדֹנָי הוּא לְבַדּוֹ. —

רְשׁוֹם אֶת מַעֲשֶׂה אַחְהַע, וְדַבֵּר
אֲשֶׁר הִפְלִיא בְּנוֹרְאוֹתָיו לְגַבֵּר 5).

קְבַע פַּתַּח בְּכָל תֵּיבָה לְשָׁכְנָה,
אֲשֶׁר הִיא בִּגְלָלוֹ מִשְׁתַּנָּה 6).

צְבוֹר תֵּיבוֹת אֲשֶׁר מִכְּבַר בְּנוּיוֹת 7),
וְאֶמְצָעָן בְּאוֹת גָּרוֹן נְטוּיוֹת.

פְּנֵי אַחְהַע בְּעוֹד הֵ"י וָ"ו קְחוּמִים 8),
וְלוּלֵי כֵן שְׁוָא יִינָם רְשׁוּמִים 9).

40) עֲרוֹךְ פִּתְחָם וְלִפְנֵיהֶם מְתָנִים,
לְהַרְאוֹת כִּי מְקוֹם חָטָף נְהוּגִים 10).

שְׁמוֹת 11) א"ו אַ"ה וְאוֹת גָּרוֹן מְמַצְעָן
וְעַל גֹּרֶן וְקֹדֶשׁ דַּת בְּקָבְעָן;

נְכוֹנִים כֹּל עֲלֵי דֶּרֶךְ וְאָרֶץ,
וְלֹא שִׁנּוּ בְּדִבְקוּתָם לְהָרֵץ 12):

מְתַח פַּתַּח לְבֻלָּנָה וְהַעֲבֵר;
וְאֵלֶּה נִפְלָאוֹת אַחְהַע תְּחַבֵּר:

לְנֵר 13), קֹרֵא, זָקֵן, נָמֵר קְמוּצִים,
וְעַל מִשְׁפַּט בְּשַׂר וּבְקַר חֲרוּצִים.

---

[1]) D. h.: es hat die Bestimmung, (Aufgabe, עול = Joch) das Kamez zu verdrängen; vgl. a. a. O. 8b: אדבר על נ"י שמוש המבטל קמץ. Ba. schlägt vor, והעלה כל zu lesen. — [2]) Ms.: אב אי. — [3]) Ms.: יודה. — [4]) „Mit Chirek versehen"; zu dieser und der folgenden Strophe (34 u. 35) vgl. a. a. O. 8b: דרך א"י המבטל קמץ . . . וזה הכלל שוה בכל בלתי לה' לבדו, וכן א"י באמצע תיבה כמו ידים ורגלים שהחירק תחת היוד, אבל פראים, צבאים ודוגמתם שהחירק תחת האל"ף קמוצים. — [5]) Vgl. a. a. O. 9a: רעיוני יעירוני על אח"הע לבאר מקצת גבורותיו. — [6]) Vgl. zu dieser und der folgenden Strophe (37 u. 38) a. a. O. das.: הברה המשתנה להברת א"ה מחמת אח"הע . . . נפתחת . . . כמו יַעַל, ויַעַש . . . אבל ויָעָף אלי קמץ, כי לא נשתנה וכו'. — [7]) Ms.: בנויו. — [8]) Ba.; Ms.: קדמונים. — [9]) Vgl. a. a. O. 11a: וכן כל העדותי, החלותי נפתחים ומפני אחה"ע נשתנו, וכן כל ה"א תמוה וכו'. — [10]) Ms.: נהיגים; vgl. a. a. O. das.: וכלם מתוגים מבחוץ להראות כי הפתח במקום חטף. — [11]) Ba. schlägt vor סמוך zu lesen; ich habe שמות beibehalten; ש steht, wie in alphabetischen Gedichten öfter für ס. Unter שמות א"ו אַ"ה sind Wörter על משקל פוֹעַל, d. h. solche zu verstehen, deren erster Vocal וֹ und deren zweiter Vocal ַ ist. Vgl. a. a. O. das.: וכן כל שם דבר ואות אמצעית אח"הע פתחים כמו תואר, צוחר . . . כי הם על דרך גורן קדש. — [12]) Zu dieser und der folgenden Strophe (42 u. 43) vgl. a. a. O. 10a: זעם נחת וכל דוגמתם נפתחים כי הם על דרך מלך דרך ארץ . . . ושוים ברביונם ובדבקותם. — [13]) Zu diesem

(45 כְּלֹב 1) עַל אַע, וְאֵינֶנָּה בְּרוּדָה,
לְפַתַּח יִהְיֶה דִּינָהּ מְסוּרָה.

בָּא פַּתַּח לְאוֹת נֶדֶר וְנִמְדָּר,
כְּ מָה 2) מוּקָף וְלֹא נִסְמָךְ לְאַחֵר.

טֶבַע פַּתַּח בְּמִלָּה 3) הֲרְהוּטָה,
וּדְבוּקָה גַם שְׁתֵּי אוֹתוֹת מְעוּטָה.

חָשׁוּב חַג נִסְמָךְ בְּהֵ"י וְלַשֵּׁם,
הֱיוֹת נִידוֹן 4) כְּדִין דָּבֵק לְהַשֵּׁם.

זְכוֹר, עֵת לֹא מְדֻבָּק וּמְחֻבָּר,
לְקַמֵּץ מַלְאָךְ, מִסְפָּר וּמִדְבָּר 5);

(50 וְשֵׁתָר 6), פִּלְדָּשׁ, כַּרְכֹּם, חֲדָדַע,
חֲתַר פַּתְחִין, נִמְסַר וְנוֹדָע.

הֱיֵה שָׁקֵד כְּלָל דָּבֵק לֶאֱסֹף
לְמִלָּה, הַצְּרִיכָה שֶׁל לְהוֹסִיף 7).

דְּבַשׁ וּפֵרֵת, לְשַׁד חוּמִים לְמִלָּה
כְּשַׂר וּבְקַר, כְּדִין דָּבֵק לְגֻלְגָּלָה 8)

גְּדַע קָמֵץ בְּמִלַּת הֵ"י בְּסוֹפָהּ,
כְּהִדָּבְקָהּ וּבָאָה תָּ"ו סְנוּפָה 9).

בַּת קְמִצָּה חֲמַת הָעִיר וְנוֹתְרָה;
אֲבָל בְּכָל חֲמַת תָּו פְּתוּחָה 10).

אֱסוֹף אֵלֶּה מְבַטְּלִים הַנְּתוּנִים בְּאֶתְנַחְתָּא וְסִילּוּק לֹא שְׁכוּנִים 11).

(Fortsetzung folgt).

---

und dem folgenden mnemonischen Zeichen vgl. a. a. S. 10 b von מכלל אלה bis הנפתחים יצאו משפטם על דרך כשר ובקר. —

1) Ms.: כלב; vgl. a. a. O. 11 a: וכן כל אותיות בוכ"ל לפני א"ע כל תיבה ואינו מבורר וכו׳. — 2) Ms.: באה; vgl. a. a. O. 12 a: כפתח מה המקפת ואינה סמוכה לאות אה"ר. — 3) Ms.: כאלה; vgl. a. a. O.: כל תיבה בת שתי אותיות הדבוקה והרהוטה נפתחה; für דבוקה in derselben Strophe liest Ms.: דביקות. — 4) Ms.: בידון; vgl. a. a. O. das.: וכל חג הסמוך לשם הק"בה פתח וכו׳. — 5) Vgl. a. a. O. 13 b: וכן כל מלאך, מדבר, מספר וכו׳. — 6) Ms.: ושתי; vgl. a. a. O. 14 b: וכן זרד וכרכם פלדש ושתר . . . פתוחין כלא מעם; auf diese letzten Worte hier bezieht sich das נמסר ונודע am Schlusse dieser Strophe, „so ist's überliefert und bekannt", d. h. das ist so eine Ueberlieferung, für welche keine Ursache angegeben ist. Auffallender Weise lautet aber unsere Leseart, Escher 1. 14, שָׁתָר mit Kamez. — 7) Vgl. a. a. O. 13 b: וכלל הדבקות להכירן אם תצטרך מלת של וכו׳. — 8) Vgl. a. a. O. 6 b: ומלות לכד, לשד . . . נפתחים וכו׳. — 9) Vgl. a. a. O. 13 b: תיבה שסופה ה"א ועל ידי דבקותה תתהפך לתי"ו וכו׳. — 10) Vgl. a. a. O. 15 a: כל חמת שהוא בלשון רוגז פתוח ושהוא לשון עיר קמץ. — 11) Vgl. a. a. O. das. כל מבטלי הקמץ אשר אמרנו באתנח וסוף פסוק תשכח המבטלים וכו׳.

George Eliot und das Judenthum.

Von

Dr. David Kaufmann.

> Es ist ein Theil der Wahrscheinlichkeit, daß viele unwahrscheinliche Dinge geschehen. (Aristoteles' Poetik.)

Es giebt eine Pflanze im Osten, deren Samen der Wind aufgehoben und in alle Weltgegenden verstreut hat. Wo sie niederfielen, da haben sie auch gekeimt, unempfindlich gegen die Verschiedenheiten der Bodenbeschaffenheit, abgehärtet gegen alle Unbilden des Luftkreises, in den sie hineingerathen waren. Sinnend und erstaunt steht der Forscher vor der wunderbaren Kraft des Wachsthums, welche die Vertreter dieser Gattung unter allen Himmelsstrichen Wurzel fassen und gedeihen läßt. Wo das Erdreich weich und sich ihnen gefügig darbot, da erblühten sie bald und gelangten zu einer Ausbreitung, die dem übrigen Pflanzenwuchs der Gegend den Spielraum einengte und immer mehr zur Alleinherrschaft vorzudringen den Anschein nimmt. Als wäre es die Sonne der Heimath, an der sie reifen, als wären es die Säfte ihres fernen Ursprungsortes, die sie großziehen, so schreiten sie fort in gedeihlicher Entwicklung, bis daß es dem heimischen Wachsthum bange wird vor diesen unzerstörbaren Kindern einer fremden Flur. Aber selbst auf unwirthbarem Gestein, auf ödem Felsgrund, wo alles Grünen und Sprossen von vornherein unmöglich scheint, verstehen sie es fortzukommen, dem Verkümmern zu trotzen und mit unbezwinglicher Kraft an ihren widerstrebenden Standort sich anzuklammern, bis daß die Ausbreitungen ihrer Wurzelfasern immer tiefer in's Gestein drin-

gen, zunehmen und erstarken, die Felsen sprengen und wie mit mächtigen Armen den harten Grund umspannen. Wie in übermüthigem Trotze gegen ihren rauhen Boden ragen sie frisch und aufstrebend in das goldene Licht empor, in die nährende Luft, die sie umfluthet, unbekümmert, ob sie als kühne Eindringlinge oder als erbgesessene Gäste ihren Segen in Anspruch nehmen. Selbst Brände und Verheerungen vermochten sie nicht auf die Dauer auszuroden, es blieben die Stämme, wie von geheimnißvollem Schutz behütet, im Boden, aus dem immer frische Sprossen emportrieben, die dann wieder auf's Neue die eingeborene furchtbare Kraft der Ausbreitung zu entfalten begannen. Es ist ein wildes Wachsthum von unaufhaltsamer Gewalt, das nicht auf fremde Pflege wartet, sondern die Mittel zu seinem Gedeihen selber findet und heranzieht. Es hat darum ohne den Schutz der Gesetze sich erhalten, die gern dawider freveln ließen und alle Versuche begünstigten, die auf seine Verdrängung abzielten. Das Erdenrund ist bedeckt von den Unvermeidlichen, es ist nicht abzusehen, was dieser unaufhaltsamen Ausbreitung steuern wird; man fängt fast an, sich rathlos in das Unabänderliche zu ergeben und dem Nutzen einer Erscheinung nachzuforschen, die man nicht aufheben kann, selbst wenn man noch so nachdrücklich ihre Schädlichkeit versichert.

Wohl mag die Vergleichung hinken, allein sie gilt auch einem Unvergleichlichen, dem Räthsel der Völkergeschichte —, den Juden. Die nationale Selbstständigkeit Judäa's hatte Rom zerbrochen, aber aus den Gebeinen des Bezwungenen war früher bereits erstanden — der Rächer, ein vom Mutterstamme abgelöstes Zweiglein war zur Zuchtruthe des Unterdrückers geworden, ein einziger jüdischer Gedanke hat selbst in seiner — Entstellung hingereicht, die römische Götterwelt und all ihre welke Pracht zu zertrümmern. Und der Gedanke schwoll zu ungeahnter Macht empor und rollte immer weiter, gleich einer

Lawine die Staaten knickend, über die er hingeschritten. Die Welt mochte er überwinden, aber denen gegenüber, die seine Urheber waren, blieb er wirkungslos. Aus der Heimath versprengt, stoben sie auseinander in alle Lande, äußerlich zerrissen, unsichtbar geeint. Das Starre im Beweglichen, das Ewige im Vergänglichen, so gingen sie durch die Zeiten, stumpf gegen alle Lockungen, gegen alle Bedrückungen gefeit und wie empfindungslos. Wie eine dunkle Nothwendigkeit, so nahmen sie ihr Schicksal hin, sie fragten nicht: Wozu? Sie hatten eine Aufgabe, sie mußten leben und weiter vererben, was durch die Abfolge der Geschlechter als unverletzliches Vermächtniß auf sie gekommen war. Blut und Thränen haben ihre Spur bezeichnet, aber in ihnen glühte das Vertrauen auf den endlichen Sieg der Wahrheit, und sie glaubten, sie wußten, daß diese nur bei ihnen war. So haben sie, von Allen bedrückt, Alle überdauert, und als das Licht einer besseren Zeit auch ihnen anzubrechen anfing, da bestrahlte es ein Volk, das nach achtzehnhundertjähriger Bedrückung und Verfolgung an Zahl größer war als in den Tagen seiner höchsten staatlichen Blüthe und alle Literaturen des Erdkreises mit seinen Geistesschätzen bereicherte, nachdem man ihm vergeblich Licht und Luft seines geistigen Lebens mit allen Ränken der Unmenschlichkeit abzuschneiden versucht hatte. Der Erbfeind aller großartigen Erscheinungen ist die Gewohnheit, wie man denn längst bemerkt hat, daß nur darum der Haushalt der Natur uns weniger wunderbar anmuthet, weil wir von Kindesbeinen an darin schalten dürfen. So hat man sich denn auch an die Thatsache der Juden gewöhnt und ist gegen das Wunder stumpf geworden, das sich in ihrem Dasein uns aufdrängt, was Heine schon in der bekannten Wendung ausgesprochen hat, daß man eigentlich meilenweit gereist kommen müßte, um einen Juden zu sehen, daß aber ihrer auf der Welt zu viele seien. Allein der Stumpfsinn ist kein allgemeines Uebel und zuweilen

kommt es über ein unbefangenes Menschengemüth immer noch wie eine andächtige Ergriffenheit, ein nachdenkliches Staunen, wenn es sich einmal besonders lebhaft die Thatsache vergegenwärtigt, daß es noch Juden giebt, und welch' eine Summe heldenmüthigsten Kraftaufgebotes und opferfreudigsten Martyriums vorangehen mußten, um diese Thatsache möglich zu machen.

Mehr aber als das Räthsel dieser wunderbaren Erhaltung fordert die Frage von der Zukunft der Juden das öffentliche Nachdenken heraus. Man glaubt gar nicht, wie viel Köpfe ernstlich diese Sorge beschäftigt. Soll das Ziel und Ergebniß ihrer glorreichen Geschichte ihr Aufgehen unter den Völkern der Erde sein? Wozu dann all der Liebe Mühe, wozu die Kette der Leiden, wozu die Ströme von Blut und Thränen? Ist diese vielgeschmähte Minderzahl, die aus ihrer Mitte die Religionen entlassen hat, die den Erdball erobern, vielleicht noch einmal berufen, am Grabe ihrer Töchter der verzweifelten Welt Trost und Erhebung einzuflößen? Oder wird der Schein von Einigung, der heute noch ihre versprengten Glieder, wenn auch unsichtbar, zusammenhält, im Sonnenlicht des Fortschrittes immer mehr erbleichen, werden die Hoffnungen, an welchen die Verdurstenden die Jahrhunderte hindurch sich gelabt haben, immer mehr vertrocknen und endlich zu den kümmerlichen Ueberlebseln einschrumpfen, als welche der voreilige Fürwitz sie heute schon zu bezeichnen liebt? Sind die Juden noch ein Volksganzes, ein sieder Leib, in den wieder Gesundheit und Jugendkraft einziehen kann, oder bleiche, auseinandergeworfene Gebeine? Werden diese Gebeine noch leben? Die Fragen sind nicht so leicht zu erschöpfen, die dem sinnenden Geiste bei der Betrachtung dieser Gemeinschaft aufsteigen.

Wie denken zunächst die Juden selber darüber? Es ist das Kennzeichen eines gesunden Leibesgefüges, daß seine Glieder ohne Bewußtsein von ihrer Arbeit thätig sind. So wird denn

auch keine Anklage gegen die Juden daraus abzuleiten sein, wenn die Behauptung aufgestellt wird, daß sie im Großen und Ganzen bisher *ohne ein deutliches Bewußtsein von ihrem nationalen Berufe* in unentwegter Treue ihrer Lehre angehangen haben. Sie schirmten ein Vermächtniß, über dessen Eigenart sie nicht klügelten, dessen Zukunft ihnen über allen Zweifel erhaben war und sicher stand. Aber mehr als bloß eine Religion war das Judenthum seinen Bekennern zu allen Zeiten sicherlich. Es war ihnen eben nicht nur das Mittel, ihr übersinnliches Bedürfniß zu befriedigen, die Weise, sich mit dem Himmel in ein Verhältniß zu setzen, sondern auch der Einigungspunkt in der Zerstreuung, die verpflichtende Verfassung ihres zertrümmerten, aber selbst in der Verbannung geheimnißvoll fortlebenden Gemeinwesens. Neben aller Anhänglichkeit an das jeweilige Land ihrer Geburt, lebte in ihren Herzen das Gefühl der verlorenen Heimath, zu der sie ein stilles Sehnen in herzentströmten Liedern und Gebeten, aber niemals in aufrührerischen und verrätherischen Befreiungsgelüsten, in Wünschen und Hoffnungen, aber nicht in Thaten und Versuchen hinzog. Die Vermischung mit den Völkern der Erde war bei ihnen verpönt, selbst wenn die Landesgesetze sie ihnen gestattet hätten; sie haben darum neben ihrer alten Lehre die alten Gesichtszüge auf die Nachwelt gebracht.

Man darf bei dieser Untersuchung nicht übersehen, daß der Gedanke der Nationalität in seiner antiken Schärfe erst in diesem Jahrhundert wieder aufgelebt ist, und daß es noch am Ausgang des vorigen Jahrhunderts als die Blüthe der Entwicklung galt, die nationale Beschränktheit durch die Ahnung des allgemeinen Menschenthums überwunden zu haben. Das Mittelalter, das in der alten Welt noch über die Zeit der französischen Revolution hinausreicht, war nicht in unserem Sinne national; man kann darum von den Juden nicht verlangen, was ihrer ganzen Um-

gebung abging. Erst in diesem Jahrhundert hat der Haß und nachher die Wissenschaft auch in den Juden eine Nationalität anzuerkennen angefangen. Denn wenn schon zu allen Zeiten die Thatsache Aufmerksamkeit erregt haben mochte, daß jeder Schminke der Aufklärerei und allem Wasser der Bekehrung zum Trotze die jüdische Abstammung den fahnenflüchtigen Ueberläufer bis ins vierte Glied verfolgte und wie eine Rache der Natur der gemiedene Erbschaden im Gesichte des Abtrünnigen nicht wegzutilgen war, so mußte sie vollends das Nachdenken in einer Zeit herausfordern, in der die Forschung den Erscheinungen auf den Grund zu gehen unternahm, und der Fortschritt für die langgequälten Fremdlinge Rechte zu verlangen sich vermaß. Von der einen Seite arbeiteten die Feinde unermüdlich an der Aufsuchung immer neuer Beweise, um die Juden als besonderes, niemals ihren Mitbürgern sich einverleibendes Volk darzustellen, von der anderen förderte die Wissenschaft untrügliche Merkmale zu Tage, durch welche die leibliche Eigenart des jüdischen Stammes gekennzeichnet werde.

Mit der Veränderung der Anschauungen vom Judenthum bei den Außenstehenden hielt die Wandlung der Ansichten über diesen Punkt innerhalb der Juden selber gleichen Schritt. Mendelssohn glaubte noch, zum Theil aus dem ihm überhaupt eigenen Mangel an geschichtlicher Erkenntniß, zum Theil aber auch wohl aus Furcht vor der lauernden Gehässigkeit, ein besonderes Volksthum der Juden in Abrede stellen zu müssen. Selbst noch die neuerwachte Predigt zeigt im Anfang dieses Jahrhunderts bei den Juden eine Farblosigkeit und einen solchen Mangel an jüdischem Gepräge, daß man nach ihr das Judenthum für eine blasse Allerweltsreligion, ein blutleeres Gedankending eher als für eine geistige Großmacht, eine hinreißende Weltanschauung halten müßte, die in den Herzen ihrer Anhänger pocht und aus Lämmern Löwen gemacht hat. Man kann es kühn behaupten:

das Judenthum von heute ist im Erwachen und Erstarken seines nationalen Selbstbewußtseins begriffen. Eine Geschichte der deutschen Predigt unter den Juden wird diese Erscheinung zu beachten und ihr Wachsthum zu zeichnen haben. Ein vergleichender Blick auf die Geschichtswerke von Jost und Graetz zeigt, welche Bedeutung in der jüngeren Darstellung bereits das nationale Moment angenommen hat. Das Bewußtsein von der wunderbaren Vereinigung von Religion und Nationalität im Judenthum ist bereits so weit gediehen, daß man das Untrennbare zu spalten anfängt und mit Begeisterung dem nationalen Theile anzuhängen erklärt, während man den religiösen längst wie eine drückende Fessel abgeworfen hat. Einen bezeichnenden Beleg für diese Wandlung möchte ich auch in dem nunmehr auch von jüdischer Seite ungescheuten Gebrauche des Wortes: „Juden" erblicken, für das man früher halb schüchtern und verschämt Israeliten und noch andere Bezeichnungen anwendete. Es wird Niemand behaupten wollen, daß der Glaube bei den Juden in den letzten Jahrzehnten einen besonderen Aufschwung genommen habe; nichtsdestoweniger beweisen Zahlen, daß im Verhältniß zu früheren Jahren der Glaubenswechsel unter ihnen viel seltener geworden ist. Nun sagt man ja gewöhnlich, daß die zunehmende Freiheit und die verbesserte Stellung der Juden diesen Schritt überflüssig machen; allein man wird zur Erklärung dieser Thatsache immer noch die Bemerkung zur Hülfe nehmen müssen, daß die Juden im Judenthum auch eine Nationalität zu erkennen angefangen haben, der man nicht dadurch entrinnen kann, daß man sie wie einen Rock scheinbar auszieht.

Was folgt aber aus diesem Erwachen? Wird der staatenbildende Drang der Nationalität, der die Landkarte Europa's binnen kurzer Zeit so wunderbar umgestaltet hat, auch die Juden dazu fortreißen, mit ihren Jahrtausende alten Hoffnungen

Ernst zu machen und ihr zahmes Sehnen in ein ungestümes Handeln zu verkehren? Wird der Gang der Geschichte die Vielumhergetriebenen wieder wie einst dazu bewegen, den äußeren Mittelpunkt aufzurichten, die sichtbare Einigung ernstlich zu vollführen? Die Judenheit hat über dieser Frage sich in zwei Lager gespalten. Den Einen ist die Hoffnung auf die Wiederherstellung des alten Staates eine knabenhafte, belächelnswürdige Schwärmerei, der Wunsch nach einer Rückkehr gen Zion eine leere Lüge, die man zur Ehre der Wahrhaftigkeit vor dem Allerhöchsten aus den Gebeten auszumerzen die sittliche Pflicht hat, den Anderen ist diese Sehnsucht der Athem der jüdischen Volksseele, ihr Ausdruck ein heiliges Gebot, ein unverbrüchliches Gesetz. Aber trotz aller Polterhaftigkeit und alles Gezänkes kann die Thatsache nicht geläugnet werden, daß dem größten Theile des jüdischen Volkes auf der Erde Palästina mehr ist als ein geographischer Begriff, daß alle Entwöhnung der Jahrhunderte und alle Verständigkeit der Neuzeit nicht vermocht haben, das Sehnen nach diesem Lande aus den Herzen zu bannen und den Geistern in Vergessenheit zu bringen. Die fortgeschrittenste Bildung und der edelste Hochsinn sind immer noch nicht müde geworden, ihre Opferbereitschaft für die Erhebung dieses Landes und seiner Bewohner zu bethätigen, für die Erhaltung der Stätten einzutreten, an denen die Verehrung dreier Religionen, vor allem aber das Herz des Judenthums hängt. Wer will sich vermessen und sagen, was aus dieser Hochfluth schwebender Gefühle im Innern der Judenheit noch einst hervorgehen werde, wer will es wagen zu behaupten, die unwägbare Masse unbestimmter Ahnungen, dunklen Dranges, die im Laufe der Jahrhunderte in der jüdischen Volksseele sich eher vermehrt als vermindert hat, werde wirkungslos sich verflüchtigen?

Weltgeschichtliche Erscheinungen lassen sich weder von der Kurzsichtigkeit der Philister, noch von der Beschränktheit der

Studirstube aus vorherberechnen. Als der Zeitpunkt herangereift war, da ward aus dem schwachen Augustinermönch der Vater der Reformation. Schon hatte man den Islam todt gesagt, als die Wechabiten aus ihren Bergen hervorbrachen und mit einer in der Neuzeit wahrhaft unerhörten religiösen Begeisterung Arabien durchflammten, eine Warnung und Lehre, daß man selbst den Muhammedanismus noch nicht zu den Abgeschiedenen legen dürfe. Wie sprüchwörtlich ist nicht der kranke Mann geworden, wie glaubten die politischen Sternseher auf die Minute sein letztes Röcheln vorhersagen zu können; da gab ein Staatsmann wie Midhat Pascha der Welt das Schauspiel, was selbst im Untergange begriffene Völker noch für Kräfte entbinden können. Und die jüdische Geschichte selber? Haben nicht die Neunmalweisen der babylonischen Gefangenschaft das Feuer der Propheten hohnlachend angegrinst und mitleidig auf die Jammergestalten herabgesehen, die an der Schrulle krankten, den Tempel wieder aufrichten zu wollen? Aber aus dem Kreise dieser Dulder sind die Geister hervorgegangen, die Judäa seine neue Blüthe, dem Judenthum seine Unvergänglichkeit erschufen. Und als es wieder gebrochen am Boden lag, und die Feiglinge in zahmer Ergebenheit das Joch des Römers trugen, erstand der Sternensohn von Koseba, ein Heer von Gottesstreitern stieg aus dem Boden auf, Rom mußte seinen besten Feldherrn entsenden, um das empörte Häuflein zu bändigen, und Ströme jüdischen Heldenblutes mußten zum Mittelmeere hinabfließen, der Verrath mußte die dichtgeschlossenen Reihen durchbrechen, ehe der entmenschte Zwingherr den ehernen Fuß auf den Nacken der Bezwungenen setzen durfte. Haben sie umsonst geblutet die Vertheidiger Jerusalems, die Helden von Bethar? Sollte aus der löwenmuthigen Erhebung Judäa's, aus der friedlich wunderbaren Heimkehr der Verbannten aus dem babylonischen Exil nicht einmal diese Lehre für alle Zeiten folgen, daß die Sehn-

sucht nach dem Besitze Palästina's im Herzen des jüdischen Volkes mehr ist als eine veraltete Abenteuerlichkeit, eine unfruchtbare Schwärmerei? Gefühle, die in einer Volksseele gehegt und dem Einfluß der Zeiten widerstehend bewahrt werden, pflegen in mächtigen Persönlichkeiten gesammelt aufzutreten und diesen eine hinreißende Kraft zu gewähren, vor der alle Nüchternheit und Kühle zerstiebt wie Blätter vor dem Sturm. Israels Geschichte weist eine Anzahl solcher Erscheinungen auf. Die Reihe ist gegeben. An die Seher des Exils schließen sich die Männer Esra und Nehemia, neben Juda Makkabi kann Jochanan von Giskala stehen, den Sternensohn von Bethar schirmt Akiba ben Joseph, und selbst in der Nacht des Mittelalters leuchtet die Feuersäule Jehuda Halewi's. Wird man einst: Und so weiter sagen können? —

Einer englischen Christin wird die Culturgeschichte den Ruhm zuerkennen müssen, daß sie am tiefsten in der Gegenwart von diesen Gedanken ergriffen worden und mit dem Seherauge des Genius den Zeitpunkt wahrgenommen, die Grundfrage des Judenthums poetisch zu verwerthen und zu lösen. Man kann Manches zur Erklärung, Nichts zur Abschwächung dieser Thatsache anführen. Man kann darauf hinweisen, daß England das Land ist, in welchem vorzugsweise die Juden den Muth haben, ihre Nationalität zu bekennen und hervorzuheben. Sie haben heute von daher eine Kränkung ihrer Rechte nicht mehr zu befürchten; denn die Engländer sind gereift genug, um treue Staatsbürger nicht ihre harmlosen Hoffnungen entgelten zu lassen, wissen sie es doch durch ihr eigenes Beispiel, daß man gar wohl einem fremden Staate angehören könne, ohne die Zugehörigkeit zum eigenen Volke aufzugeben. Auch die englische Literatur ist an Vertretern der Duldsamkeit und wohlwollender Gesinnung gegen die Juden nicht gerade arm. Man ist heute in der Wissenschaft so ziemlich übereingekommen, daß Shakespeare weit davor-

entfernt war, im Shylock ein Zerrbild zu liefern, und betrachtet vielmehr selbst diese Dichtung als ein kraftvolles Zeugniß für die geistige Unabhängigkeit und das tiefe Gerechtigkeitsgefühl, mit dem der Fürst der Dichter sich zum Anwalt des getretenen jüdischen Rechtes machte. Unvergessen sei auch die Liebe, mit der Walter Scott im Ivanhoe den Charakter der Jüdin Rebecca ausgestattet hat. Mit Stolz zeichnet es die jüdische Geschichte in ihre Blätter ein, daß in der vordersten Reihe der Vorkämpfer für die Emancipation der Juden der König der englischen Geschichtsschreiber, Thomas Macaulay, glänzt. Selbst Dickens, der nicht immer den Juden wohl wollte, hat seine Dichtung: **Our mutual friends** mit dem Idealbilde des Juden Riah geschmückt. Bedarf es noch eines Hinweises auf die flammende Begeisterung, mit der kein Geringerer als Benjamin Disraeli den jüdischen Stamm in zahlreichen Werken verherrlicht hat, derselbe Disraeli, der als Lord Beaconsfield und erster Minister der englischen Krone in herrlichem Gegensatz zu so manchen Wichten noch darauf stolz ist, daß jüdisches Blut in seinen Adern rollt? Wohl sprechen alle diese Thatsachen zum Ruhme Englands, aber es fehlen auch in seinem Schriftthum die Stimmen nicht, welche Juden und Judenthum verunglimpfen, und gerade weil in seiner Mitte der jüdischen Nationalität Berechtigung nicht abgesprochen und Anerkennung nicht versagt wird, gilt der Jude vielfach als Fremdling und hat darum wie alles Unbekannte auch hier unter dem Drucke von Vorurtheilen zu leiden. Es vermögen daher selbst alle Beispiele von Hochherzigkeit und gerechter Beurtheilung, welche den Juden bisher in England zu Theil geworden sind, auch nur etwas von dem Gewicht der Erscheinung zu verringern, daß die gefeierteste Dichterin der Gegenwart, der Stolz der neueren englischen Literatur, daß George Eliot mit einer bisher unerreichten Tiefe der Auffassung, mit einer in gleichem Range beispiellosen Groß-

heit und Unabhängigkeit der Gesinnung das Judenthum und seine Zukunft zum Gegenstande ihrer jüngsten Dichtung erwählt hat. In der Ruhmeshalle des jüdischen Volkes wird unter all den Huldigungen, die ihm in der Abfolge der Zeiten von den Genien aller Jahrhunderte dargebracht wurden, als stolzestes Zeugniß englischer Anerkennung **Daniel Deronda** [1]) eine Ehrenstelle einnehmen.

Man kann ohne Furcht vor Uebertreibung kühn behaupten, daß innerhalb der gesammten neueren Literatur kein hervorragendes Dichtwerk eines Nichtjuden das Judenthum so sehr zu seinem Gegenstande gemacht habe, wie die neueste That der englischen Dichterin. Wenn alles Geistgeborene nicht eben von Hause aus fesselos wäre und nicht von vornherein gegen jede Einzwängung in einen bestimmten engen Rahmen sich sträubte, so würde ich als Formel dieses Kunstwerks, in der seine ganze Bedeutung und alle darin auftretenden Beziehungen befaßt erscheinen, *die Zukunft des Judenthums und dessen Einwirkung auf seine Bekenner* unbedenklich aufstellen. Lessing hat es bereits in unvergänglichen Zügen nachgewiesen, daß die Dichtung überall, wo sie die Anschauung eines sinnlichen Bildes oder Vorgangs vermitteln will, lediglich auf die Zeichnung der Wirkungen angewiesen ist, die von den Gegenständen ihrer Schilderung angegeben werden können. Niemals wird die Aufzählung der einzelnen Gesichtszüge das Bild eines Menschenantlitzes herzustellen vermögen; der Dichter, der nur zu sagen weiß, wie etwas *ist*, nicht aber, wie es *wirkt* und eindrucksvoll den Sinnen sich darstellt, macht sich mit allem Aufwand der feinsten Beobachtungen vergebliche Mühe. Man kann aber dieses Grundgesetz der Dichtung ausdehnen und auch

---

[1]) Ich citire nach der Tauchnitz'schen Ausgabe des Originals (4 Bde. Vol. 1617—1620).

auf die poetische Darstellung geistiger Mächte und Erscheinungen anwenden. Auch diese dürfen nicht zergliedert und stückweise vorgeführt werden, sie müssen vielmehr in den Einflüssen auftreten, welche sie auf Menschen üben, in den Antrieben sich äußern, welche für den Charakter in ihnen gelegen sind. Von einem Genie wie George Eliot war darum nicht zu erwarten, daß sie in einer Dichtung ein Lehrbuch des Judenthums, eine Besprechung seiner Vorzüge, eine Unterscheidung zwischen ihm und anderen Religionen liefern werde. Nicht Begriffe, sondern Menschen von Fleisch und Blut, in denen diese Begriffe bewußt und unbewußt arbeiten und wirken, werden uns vorgeführt, wir sehen nicht das Bekenntniß, sondern die Bekenner, nicht den Glauben, sondern die in ihm Erzogenen. Nur eine Dichterin, die Ueberzeugungen in Triebfedern, Gedanken in Nervenkraft umzusetzen versteht, hat es wagen dürfen, ein der Mehrzahl der Gebildeten bis zur Unverständlichkeit fremd gewordenes Gefühl, wie die Sehnsucht nach der Aufrichtung des jüdischen Reiches, zur Seele ihrer Schöpfung zu machen. Ob ein Gedanke wahr ist oder falsch, ob ein Gefühl berechtigt ist oder nicht, das kommt zunächst bei der Betrachtung eines Kunstwerks nicht in Frage; es handelt sich allein dabei darum, ob es der Dichtung gelungen ist, die ergreifende Gewalt dieses Gedankens anschaulich zu machen, die unwiderstehliche Herrschaft dieses Gefühls uns vor die Seele zu führen. George Eliot hat dafür Sorge getragen, daß ihre Gestalten wahr seien; kein Fühlender wird ihr darin widersprechen können, daß selbst diese vielbelächelte palästinensische Sehnsucht ein Menschenleben mit dem erhebendsten und hinreißendsten Inhalt zu erfüllen gar wohl geeignet ist.

Diese Sehnsucht nach einer Zukunft Israels als Nation bildet den geistigen Mittelpunkt, das Herz ihres Buches. Sie hat sich selbst hierüber mit aller nur wünschenswerthen Deutlichkeit zusammenhängend ausgesprochen, und da es vermessen

wäre, mit anderen Worten sagen zu wollen, was sie selber unübertrefflich schön geäußert hat, so mögen ihre Gedanken über die Zukunft des jüdischen Staates in ihrer eigenen Darstellung [1]) hier eine Stelle finden:

„Das Leben eines Volkes wächst, es ist in Freud und Leid, in Gedanke und That fest verwebt und doch weit ausgedehnt; es löst den Gedanken anderer Nationen in seine eigenen Formen auf, und giebt der Welt den Gedanken als einen neuen Reichthum zurück; es ist eine Macht und ein Organ in dem großen Körper der Nationen. Aber ein Hemmniß, ein Stillstand kann eintreten; die Erinnerungen können erstickt werden und die Liebe kann durch den Mangel an ihnen erkalten; oder die Erinnerungen können zu welken Reliquien einschrumpfen, — die Seele eines Volkes, durch welche seine Kinder sich als Eins fühlen, kann zu erlöschen scheinen wegen des Mangels an gemeinschaftlichem Handeln. Aber wer wird sagen: „Der Quell ihres Lebens ist versiegt, sie werden für immer aufhören, eine Nation zu sein?" Wer wird das sagen? Gewiß nicht der, welcher das Leben seines Volkes in seinem eigenen sich regen fühlt. Wird er sagen: „Die Ereignisse nehmen diese Wendung, ich will keinen Widerstand leisten?" Seine ganze Seele ist Widerstand und sie gleicht einer feurigen Saat, welche die Seelen Tausender entzünden und den Ereignissen eine neue Bahn brechen kann". — — —. „Was heißt vernünftig sein? — was heißt es, das Licht der göttlichen Vernunft drinnen und draußen stärker werden zu fühlen? Es heißt, mehr und mehr der verborgenen Bande zu sehen, welche die Veränderung als ein bedingtes Wachsthum erscheinen lassen und heiligen, — ja, sie mit dem Geiste der Verwandtschaft heiligen: die Vergangenheit

[1]) Ich entlehne diese Stellen der Uebersetzung Adolf Strodtmanns (8 Halbbände, Berlin 1876, Gebrüder Paetel).

wird mein Vater, und die Zukunft streckt mir flehende Kinderarme entgegen. Ist es vernünftig, das Mark specieller Verwandtschaft verdorren zu lassen, das die Familien der Menschen reich an gegenseitig ausgetauschten Schätzen macht, und mannigfaltig, wie die Wälder mannigfaltig sind durch die Pracht der Ceder und der Palme? Wenn es vernünftig ist, zu sagen: „Ich kenne nicht meinen Vater oder meine Mutter, laßt meine Kinder mir fremd sein, daß keines meiner Gebete sie rühre", dann mag es vernünftig für den Juden sein, zu sagen: „Ich will danach trachten, keinen Unterschied zwischen mir und dem Heiden zu kennen, ich will das prophetische Bewußtsein unserer Nationalität nicht hegen und pflegen — möge das Hebräische aufhören zu existiren, und mögen all seine Erinnerungen antiquarische Lappalien sein, todt wie die Wandgemälde eines Stammes, der vielleicht einmal existirt hat. Dennoch laßt sein Kind die Rede des Griechen auswendig lernen, in welcher er seine Mitbürger bei der Tapferkeit derer, die bei Marathon fochten, beschwört, — laßt es lernen, zu sagen: Das war edel bei den Griechen, das ist der Geist einer unsterblichen Nation! Aber der Jude hat keine Erinnerungen, die ihn zur That verpflichten; möge er lachen, daß seine Nation aus der Reihe der Nationen gestrichen ist; möge er die Denkmäler seines Gesetzes, welches den Odem gesellschaftlicher Gerechtigkeit, Nächstenliebe und häuslicher Weihen umschloß, — möge er die energievolle Kraft der Propheten, die geduldige Sorge der Rabbinen, die Tapferkeit der als Märtyrer ins Grab gestiegenen Geschlechter, für bloßen Stoff gelehrter Katheder vorträge halten. Die Aufgabe des Juden in allen Stücken ist, es dem reichen Heiden gleich zu thun". — — — „Jede Nation hat ihre eigene Arbeit, und ist ein Mitglied der Welt, die sich durch die Arbeit einer jeden bereichert. Aber es ist wahr, was Jehuda Halewy zuerst gesagt hat, daß Israel das Herz der Menschheit ist, wenn wir

unter Herz das Band tiefſter Zuneigung, welches eine Race und ihre Familien mit einander verknüpft, und die Ehrfurcht vor dem menſchlichen Körper, welche die Bedürfniſſe unſeres animaliſchen Lebens zur Religion erhebt, und das Zartgefühl verſtehen, welches barmherzig gegen den Armen und Schwachen und gegen die ſtumme Creatur iſt, welche das Joch für uns trägt". . . . „Man lerne [Iſraels] Geſchichte kennen und prüfe ſie; man ſichte die Saat, man ſpüre ihrem Anfang bis zum Unkraut der Wildniß nach — um ſo herrlicher wird die Kraft erſcheinen, welche ſie umwandelte. Wo giebt es ſonſt eine Nation, von der man ſo wahrhaft ſagen kann, daß *ihre Religion, ihr Geſetz und ihr ſittliches Leben ſich wie der Strom des Blutes im Herzen vermiſchten und ein einziges Produkt bildeten?* — wo ſonſt ein Volk, das ſeinen geiſtigen Schatz zu derſelben Zeit bewahrte und vermehrte, da es mit einem Haſſe verfolgt wurde, ſo glühend wie die Waldbrände, welche das wilde Thier von ſeiner Lagerſtatt aufſcheuchen? Man erzählt ſich eine Sage von dem Portugieſen, der, als er ſchwamm, um ſein Leben zu retten, die Handſchrift ſeines Gedichtes zwiſchen den Zähnen hielt und dasſelbe aus den Fluthen rettete. Allein wie viel mehr, als dies, gilt in Wahrheit von unſeren Stammesgenoſſen! Sie kämpften, um ihren Rang als Helden unter den Nationen zu behaupten — ja, als die Hand ihnen abgehauen ward, klammerten ſie ſich feſt mit den Zähnen; aber als der Pflug und die Egge über den letzten ſichtbaren Zeichen ihres Nationalverbandes hinweg gegangen waren, und die Fruchtbarkeit ihres Landes durch das Blut der Säer und Pflanzer erſtickt ward, ſprachen ſie: „„Der Geiſt lebt, laßt uns ihn zu einer dauernden Wohnſtatt machen, — dauernd, weil beweglich, — auf daß er von Geſchlecht zu Geſchlecht vererbe, und unſere ungeborenen Söhne reich ſeien an den Dingen, die geweſen ſind, und eine

Hoffnung besitzen, die auf einem unveränderlichen Fundamente ruht""! „So sprachen sie und so handelten sie, obschon sie oft mit einem so leisen Beben athmeten, wie in einem Sarge, oder wie ein Verwundeter, der inmitten eines Haufens Erschlagener liegt. Mit Hohngeschrei verfolgt und gehetzt wie der herrenlose Hund, machte der Hebräer sich beneidet wegen seines Reichthums und seiner Weisheit, und wurde an ihnen geschröpft, um das Bad des heidnischen Luxus zu füllen; er nahm Kenntnisse in sich auf, er verbreitete sie; seine zerstreute Race war ein neues Phönicien, das die Minen Griechenlands bearbeitete und der Welt ihre Erzeugnisse mittheilte. Der angeborene Geist unserer Ueberlieferung war, nicht still zu stehen, sondern die Erinnerungen als Saat zu benutzen und die zusammengedrängten Tugenden des Gesetzes und der Weissagung hervorzulocken; und während der Heide, welcher gesagt hatte: „„Was Euer war, ist unser, und nicht mehr Euer"", den Buchstaben unseres Gesetzes wie eine dunkle Inschrift las, oder die Pergamenttafeln desselben in Schuhsohlen für eine habgierige und grausame Armee verwandelte, vermehrten unsre Rabbinen [1]) diesen Schatz und erhellten ihn durch neue Auslegungen".

(Fortsetzung folgt).

---

[1]) our Masters III, 194. Diesen weniger gewöhnlichen Ausdruck für Rabbinen giebt Strodtmann stets durch: Meister wieder.

Aufgefundene Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Offenbach,

mitgetheilt

von Rabbiner Dr. Samuel Back.

Auf keinem andern Gebiete ist die Geschichte der Verirrungen des Menschengeistes von so heil- und wirksamer Bedeutung für den Menschen, wie auf dem heiligen Gebiete des Glaubens. Nur zu leicht läßt der Gläubige von den Einflüsterungen seiner oft feurigen Phantasie sich bethören und folgt ihnen blindlings, bald in das finstere Reich des Aberglaubens, bald in die schwindelnden Höhen der Mystik. Die Geschichte hat darum in solchen von ihr aufgezeichneten Verirrungen gleichsam eine Warnungstafel auf dem Gebiete des Glaubens für den Menschen hingestellt, sich hier ja nicht vom festen, sichern Boden der Vernunft zu entfernen und dem gefährlichen Schaukel- und Gaukelspiel der Phantasie zu überlassen. Eine solche wahrhaft beschämende Verirrung des Menschengeistes auf dem Gebiete des Glaubens war auch der Frankistenschwindel in der zweiten Hälfte des vorigen und noch am Anfange unseres Jahrhunderts. Diese Verirrung ist und bleibt um so beschämender, weil sie, wie der Zeit nach, so auch bezüglich ihres Schauplatzes, uns am nächsten liegt. Möge sie überhaupt die letzte Verirrung des Menschengeistes auf dem Gebiete des Glaubens sein.

Die Aktenstücke, die ich hier der Öffentlichkeit übergebe, sind darum besonders interessant, weil sie sämmtlich amtlich beglaubigte, theils selbst abgelegte, theils von Anderen mitgetheilte und durch einen Eid bekräftigte, Aus-

sagen geachteter Männer enthalten, die einst mit zu den Bethörten gehört hatten, nach erlangter besserer Überzeugung aber sich von ihnen reumüthig lossagten.

Was den Inhalt dieser Aktenstücke betrifft, so erfahren wir hier noch Manches, was zur weitern Erforschung dieser geheimen Gesellschaft beizutragen geeignet ist.

Die Aktenstücke gehören jetzt der Prager Cultusgemeinde, die sie von dem strebsamen Custos der Prager Beerdigungsbrüderschaft, Herrn David Podiebrad, erworben hat. Die geehrte, um die Förderung der jüdischen Wissenschaft vielfach verdiente, Gemeinde-Repräsentanz stellte mir freundlichst die Aktenstücke im Interesse der jüdischen Wissenschaft zur Verfügnng, gestattete mir ihre Veröffentlichung mit Weglassung der darin vorkommenden Personen-Namen. — Ich gebe sie hier treu wieder und werde zuletzt auf jene Momente zurückkommen, die mir in den Aktenstücken neu erscheinen.

I.

Protokoll, aufgenommen vom Rabbinate zu Fürth am 24. und 25. November 1800, entsprechend dem 7. und 8. Kislew, 5561 a. m.

Es lautet:

„Eine abgehörte Zeugenschafft, vom Hebräischen ins Deutsche übersetzt.

„Am Montag den 7. Kislef 561, i. e. den 24. Nov. 1800, erschien für Endes Unterzeichneten Rabinergericht der dahiesige Schuzjud Hr. Wolf Lippmann Hamburger, und da demselben die nach jüdischer Geseze gewöhnliche Vorstellung und Auflage gemacht worden, nichts als die reine Wahrheit zu sagen, äußert und sagte er folgendes: nämlich.

„Zwischen vergangene Ostern- und Pfingsten Ferien, waren

hier drei junge Menschen, einer aus Dresden, Nahmens . . . . . , auf Deutsch schreibte er sich . . . . . , und zwei, Nahmens . . . . . und . . . Söhne des . . . . . von Prag, diese kamen von Offenbach hierhero, sie erzählen und sagen an ihm, Wolf Lippmann Hamburger, ihre Umständen und Lebenslauf, wie daß sie in Offenbach unter dem Complot der Kinder des Jacob Franks so genannt Schenstechoffers gewesen sind, sie unterhalten sich dort einige Jahren. Der Dresdner ist von . . . . . zu Prag, welcher ihn in dieser Sache unterrichtet hat, die zwei andern aber von ihrem Vater . . . . . , nacher Offenbach zu diesem Jacob Franks Kinder geschikt worden. Die Kinder des Jacob Franks sind ihrer Drey, zwei Söhne und eine Tochter, diese drei sind die Häupter der Complot, der älteste heißt **Ruach** weil dessen Vatter Jacob Frank auf ihn den Vers sagte „Es kam der Geist von Gott auf ihn", auf Deutsch schreibt er sich Rus [1]), der Andere heißt Joseph. Die Tochter Rachel, nun aber da sie ihre Religion veränderte, heißt sie Eva. Ferner erzählen sie folgendes.

„1. Sie sämmtlich haben, jene Briefen die von die Schenstechoffers aller Orten jüdischer Versammlungen, mit rothe Dinte geschrieben, herum geschikt worden sind, geholfen schreiben und expediren, auf Befehl des Jacob Franks Kinders, sie haben große Mühe damit gehabt, mann sagte, sie hätten großen Gottslohn davon, auch haben sie diese Briefen in Frankfurth, Hanau und andere umliegende Orten, auf der Post legen müssen, damit mann nicht bemerken soll, daß sie so viele Briefe aus schreiben.

„2. Fast alle Tag, daß die in Offenbach mit ihre Vorstanden in Prag Briefe wechslen. Drey Kinder von . . . . . .

---

[1]) Wohl verschrieben für Rochus. Vgl. Grätz Programmarbeit 1868. Frank und die Frankisten S. 84.

aus Prag, sind auch in Offenbach. Diese haben das Buch wo allerhand Dinge darinen stehen, geschrieben, welches Buch sie von Offenbach mitgenomen und anhero gebracht haben. Auch sind zwey Söhne und eine Tochter von .... in Offenbach. Letztere hat ihre Perlen und übrige Kleidern an der Eva, Tochter des Jacob Franks, ablegen müssen.

„3. Sie (diese 3 junge Menschen) haben eingesehen daß buhre Betrügereyen und Schwachheiten bei denen Schenstechoffers vorwalten, dahero haben dahin zubringen gesucht, daß sie das Buch und andere Briefschaften, woraus ihre Irrungen zu ersehen, mit sich genommen haben, um damit wieder nach Hause zu ihre Eltern zu gehen, sie zu überweisen und in rechten Wege zu führen. (Das Buch liegt aber noch hier, weilen sie nicht grade nacher Hauß gegangen sind).

„4. Am unsern Versöhnungstag A. 560: i: e A°· 1800: hat der R u a ch unerlaubte Gesez- und Menschen widrige Dinge begangen, drei Weibspersonen, worunter die ....s Tochter müssen bei ihm mit allerhand Ceremonien und Vorbereitungen vortretten und in seinem Zimmer bleiben. Die drei Jungen haben müssen mit blosen Gewehr vor der Thür Wache stehen, wobei allerley Unzucht und unbeschreibliche böse Dinge verübet worden, mit der Vorgebung, daß ihm prophetischerweise gesagt worden wäre so zu thun, damit sie von die üble Schiksals des selbige Jahres befreyet seyn werden. Die Tochter des ....s schrieb hernach an ihren Vatter, wie äußerst glüklich sie war, daß sie hierzu gewählt worden. Auch noch mehrere verschiedene Narrheiten und Unzucht erzählen diese drei Jungen.

(Fortsetzung folgt).

Abhandlungen.

Eine neuerſchloſſene Quelle über Uriel Acoſta.

Von

Dr. J. Perles.

Die Paar Blätter autobiographiſcher Aufzeichnungen, welche Uriel Acoſta (da Coſta) kurz vor ſeinem Tode unter dem Titel **exemplar humanae vitae** niederſchrieb und der bekannte Theologe Philipp Limborch erſt vierzig Jahre ſpäter aus dem Nachlaſſe ſeines Großonkels des Arminianers **Episcopius** zum Drucke beförderte [1]), bildeten bisher faſt das einzige Material für eine Darſtellung der Lebensgeſchichte Acoſta's. Seiner Schrift: „Prüfung der Phariſäiſchen Traditionen verglichen mit der ſchriftlichen Lehre" [2]), gedenken zwar alle ſeine Biographen und die bibliographiſchen Handbücher oft ſogar mit genauer Angabe von Ort und Zeit ihres Erſcheinens, aber Keiner hat ſie in Wirklichkeit geſehen und weiß über den Inhalt derſelben Genaueres mitzu-

[1]) Als Anhang zu ſeiner Schrift amica collatio cum erudito Judaeo, Gouda 1687.

[2]) Examen dos tradiçoens Phariseas conferidas con a Ley escrida por Uriel Jurista Hebreo, com reposta à hum Samuel da Silva seu falso Calumniador Amſt. 1624, Paul Raveſteyn 8°. Selbſt dieſer Titel ſteht nicht genau feſt.

theilen [1]). Sie ist in der Gesammtauflage confiscirt und verbrannt worden. Auch von der Gegenschrift des Arztes Samuel da Silva kannten die Biographen nicht mehr als den Titel, bloß Jo. Chr. Wolf hatte ein Exemplar des äußerst seltenen Schriftchens zur Verfügung und theilt eine kurze Inhaltsangabe desselben in seiner **biblioth. hebraea** mit [2]). Selbst die vielseitig angeregten niederländischen Theologen und Philologen aus der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts scheinen keinerlei Notiz von Uriel Acosta genommen zu haben, da sich in ihren zahlreichen Schriften und Briefsammlungen bisher keine Nachricht über denselben gefunden hat und noch weniger konnte es befremden, daß die jüdischen Autoren jener Periode keine Neigung verspürten, dem mit dem Banne belegten und in offener Auflehnung gegen die Gemeinde verstorbenen Manne in ihren Schriften ein literarisches Denkmal zu setzen und es vorzogen, den-

---

[1]) Bayle dict. historique et critique; Paquot mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-bas, Löwen 1765, I, 335 ff; Barbosa Machado bibliot. lusitana II, 311—313 (s. v. Gabriel da Costa); Whiston the remarkable life of Uriel Acosta an eminent freethinker, London 1740; C. Peignot dictionnaire critique, littéraire et bibliographique des principaux livres condamnés au feu, supprimés ou censurés, Paris 1806 II, 208; Graetz Gesch. der Juden X, 132 ff. und Note I; Kayserling Gesch. der Juden in Portugal 286 ff.; A. J. van der Aa Biographisch Woordenboek der Nederlanden s. v. Costa (Uriel da).

[2]) Tratado da immortalidade da alma composto polo Doutor Semuel da Silva, em que tombem se mostra a ignorancia de certo contrariador de nosso tempo, que etc. Amsterdam, 1623, Paul Ravesteyn, 12° oder klein Octav, (178 Seiten), die kurze Inhaltsangabe bei Wolf bibl. hebr. III, 1115—1116. Die Schrift ist weder in der Hof- und Staatsbibliothek noch in der Universitätsbibliothek dahier vorhanden und selbst in den Amsterdamer Bibliotheken nicht zu finden. Nach einer freundl. Mittheilung des Herrn D. H. de Castro Mz in Amsterdam wurde dieselbe 1861 bei einer Auction des Buchhändlers Fr. Muller in Amsterdam für 40 holländische Gulden von einem bekannten Bibliographen erstanden.

ſelben wie kurz nachher Spinoza im vollſten Sinne des Wortes todtzuſchweigen [1]).

[1]) Manaſſe ben Iſrael und Saul Morteira, die zeitgenöſſiſchen Rabbinen gedenken in ihren Schriften Acoſta's mit keiner Sylbe, obzwar verſchiedene ihrer Schriften grade zur Bekämpfung der von Uriel Acoſta vertretenen Richtung verfaßt wurden. Unzweideutige Anſpielungen kommen dagegen häufig vor. Manaſſe b. Iſrael gedenkt ſchon in dem Vorworte zur Schrift de creatione problemata XXX (Amſt. 1635) mit beſonderer Betonung: »foedissimi illius erroris, non manere nos post hanc vitam, vel praemium vel poenam ac proinde animas ininime esse immortales«. Er veröffentlichte 1636 ſeine Schrift über die Auferſtehung der Todten, gleichzeitig in ſpaniſcher und lateiniſcher Sprache. Schon das Titelblatt der beiden Ausgaben ſagt, daß die Schrift „gegen die Saducäer" gerichtet ſei.

In dem der ſpaniſchen Ausgabe vorangehenden Widmungsſchreiben an Henrique Hoffiser erklärt Manaſſe ausdrücklich: Considerando pues la nefaria maldad de los Zaduceos en todo depravados, y como oy en este miserable siglo se van algunos persuadiendo a la mortalidad de las almas, para mas a rienda suelta, se dexaren llevar de sus lassivos appetitos, me determine à escrevir esta libro, el qual no solamente trata de provar la immortalidad del alma, mas de exprofesso exactamente la Resureccion negada de los Zaduceos. Noch bezeichnender iſt die Bemerkung in der Dedication des erſten Theiles der lateiniſchen Ausgabe an die „Senatoren und Schöffen der Stadt Amſterdam" Laurentius Reael und Alb. Conrad van der Burch:

Atque huc universa primi libri opera tendit, ut cuncti intelligant, in doctrina hac tam necessaria omnes nos contra Zaducaeos, animarum et Rerumpublicarum pestes, penitus convenire.

Die Kapitel VI, VII, XIV und XV des erſten Buches der Schrift de resurrectione mortuorum enthält eine detaillirte Zuſammenſtellung der gegen den Glauben an die Unſterblichkeit und die Auferſtehung vorgebrachten Einwendungen mit genauer Angabe der Schriftſtellen. Von wem die Einwände herrühren, wird nicht geſagt; es heißt ganz allgemein: homines improbi et male feriati, qui a usi sunt dogma hoc excellentissimun negare-Zaducaei etc. Ich vermuthe, daß die mitgetheilten Argumente ſämmtlich der verloren gegangenen Schrift Acoſta's, den Manaſſe als einen Gebannten nicht nennen wollte, entnommen ſind. Man beachtete nur folgende Parallelen.

a, De resurr. mort lib. I, cap. VII: inprimis argumenta Zadducaeorum quibus ii solent perversam opinionem suam adstruere.

Acoſta in dem weiter zu beſprechenden Briefe:

בשאט בנפש מכרין ואומר כי אין הפרש כלל בין האדם והבהמה.

Bei dieſer Spärlichkeit des Materials war ich um ſo freudiger überraſcht, in einer rabbiniſch-caſuiſtiſchen Schrift einen bisher unbeachteten Beitrag zur Lebensgeſchichte Acoſta's zu entdecken. Unbeachtet blieb der Bericht deßhalb, weil derſelbe in einem Briefe niedergelegt iſt, deſſen Adreſſat bloß bekannt iſt, während der nicht genannte Abſender und das fehlende Zeit- und Ortsdatum ſowie die Bezugnahme des Inhalts

---

I. Anima humana, inquiunt, nihil aliud est quam spiritus vitalis, inhaerens sanguini .... Neque alia differentia intercedit inter animam hominis et bruti quam quod anima hujus sit irrationalis, illius vero rationalis: caeterum origine, vita, morte prorsus paris sunt et aequalis conditionis.

ibid. cap. XV (pag. 115):
... quorundam hominum opinionem qui licet conditi sunt ad imaginem Dei, sibi ipsis tamen persuadent, se a bestiis non differre.

b, De resurr. mort. lib. I, cap. VII:
II. non repugnat legi divinae, animam esse mortalem. Jmmo immortalitatis animarum nuspiam mentio fit in Lege. At neutiquam verisimile est, Legem ejus mentionem nullam facturam fuisse, imprimis cum res sit tanti momenti et ponderis. Kürzer gefaßt in der ſpaniſchen Ausgabe: no consta de la Ley que el alma del hombre sea immortal, y era totalmente impossible no hazerse enella mension desso, siendo cosa tan importante.

III Omnes promissiones et benedictiones, quae maneut cultores legis, sunt temporales: neque ulla vel poena vel praemium vitae futurae in lege expressum est, quod dandum vel exspectandum sit post mortem observantibus legem.

Acosta im exemplar humane vitae:
Post coeptum opus accidit etiam ... ut accederem sententiae illorum, qui legis veteris praemium et poenam definiunt temporalem et de altera vita et immortalitate animorum minime cogitant, eo praeter alia nixus fundamento, quod praedicta Lex Mosis omnino taceat super his et nihil aliud proponat observantibus et transgressoribus quam praemium aut poenam temporalem.

auf den nicht ausdrücklich erwähnten Uriel Acoſta erſt durch Combination ermittelt werden mußten.

In der zweiten Auflage der Reſponſen des R. Jakob b. Iſrael halewi (שו"ת ר' יעקב לביה חלוי, Venedig 1632 bis 34) leſen wir in Nr. 49 folgende Anfrage: שאלת נמצא בינינו איש רע ובליעל כי חוא כופר בכל התורה שבעל פה ומלעיג על דברי ח"ול ומחרף ומגדף נגדם גם הוא כופר בעיקרי האמונה בהשארות הנפש ותחיית המתים ובשאט בנפש מכריז ואומר כי אין הפרש כלל בין האדם והבהמה ותרבה מהנסים הכתובים בתורה מכחיש בהם וכן פלאי אליהו ואלישע ול"א זו בלבד עשרה רק שרצה להדפים

In der Vorrede zum zweiten Theile des Conciliador (1641) erklärt Manaſſe, daß er mit dem Buche über die Göttlichkeit des Geſetzes beſchäftigt ſei (tengo tambien entre manos el libro intitulado de La Divinidad de la Ley de Moseh), das nach der Vorrede zum dritten Theile des Conciliador Amſt. 1650) „gegen die zahlreichen Epicuräer, welche heutzutage der Welt ſich bemächtigen" gerichtet ſei (el libro de la Divinidad de la Ley de Moseh contra tantos Epicureos qu'oy abrazan el mundo): Vgl. das Vorwort zu נשמת חיים Amſt. 1651:

. . . . הלא ידעת אם לא שמעת האמונה הכוזבת והצרעת סורחת בין המטים עקלקלותם ופועלי האון אשר לברם אלהים והמה בהמה המה להם. הם הם היו לבני ישראל למעול מעל בה' ובתורתו הקדושה. דבריס אשר לא כן חופאים עוניס ואומריס שאין בספר תורת משה שוס ראיה להשארות הנפש. כי עולמה תראה בחייה ואין עוד מלבדו כתיב. ואתדים אשר הקימו להם הפינה הזאת אמרו זאת היתה לה כי פקודיה בלתי שלמים והעיקר חסר. Merkwürdiger Weiſe hat der Citatenluſtige Manaſſe, der verſchiedenen ſeiner Schriften: dem Conciliador, dem Buche צרור החיים de termino vitae (Amſt. 1639) ein beſonderes Verzeichniß der benutzten Autoren beigegeben hat, auch der Gegenſchrift S. da Silva's über die Unſterblichkeit nirgends, auch in נשמת חיים und in den Büchern de resurrectione mortuorum nicht, gedacht.

Auch Saul Morteira ſchrieb ein Buch über die Unſterblichkeit der Seele (ספר השארות הנפש), auf welches er in ſeiner Predigtſammlung גבעת שאול öfter Bezug nimmt (Amſt. 1645, p. 56b, 68 a). Ein ausdrücklicher Hinweis auf Acoſta findet ſich weder in der letztgenannten Predigtſammlung noch in den mir handſchriftlich vorliegenden Sete Derasioth compostos pelo Doctissimo e Clarissimo senhor Haham a-salem Morenu a-Rab Saul Levi Morteira em Amsterdam anno 5404, 1644 (86 f. in 8°, im Beſitze des Herrn Generalconſuls M. Wilmersdörffer hier).

ספר בלשון לעז וחקק בעט ברזל כל אמונותיו תכוזבות ותרעות עד אשר ראשי הק״ק השחדלו עם המלכות ולקחו כל ספריו ושרפום באש לעיני השמש ושמו אותו בבית האסורים והשחדלו מאד לגלות אותו מן העיר כי לחיות שבמלכות תחוא יש חפשיות האמונה ואין שום חקירה לזה לא עלה מידם לחשיג שימיתוהו רק שתגלוהו ממקומו ואמנם עונותיו ילכדון את הרשע שנפגר שם במקום שהלך ותנח שאלתינו היא כי לאיש הבליעל הזה יש לו אם וקנה וגם כן שני אחים אנשי צדק לא נמצא באחיו שום דעת פוסלת והם היו תמיד מחרפים אותו על דבריו ולא חיו מדברים עמו במו כל שאר בני הקהל אשר הבריזותו למחורם ואמנם אמו היא בהפך כי זה שבתה הבית יחד עם בנה הצר הצורר תמיד ומחזקת בידו והרלכת בדרכיו אוכלת משחיטתו אוכלת ביום הכפורים האמתי והיא מתענה ביום הכפורים אשר יעלה בחשבון בנה וכן לענין חמץ בפסח ומלאכת י״ט ונדו אותה וגם תחרימוה ועוד הודיעוה שאם תמות במדה שלא תקבר בקברי ישראל וכל זה לא שוה לה לחזור בה לזה באנו בבקשה להודיענו אם אחרי אשר תמות במדה נוכל לתניחה על פני הארץ ושלא לקוברה כלל וזה בשביל בניה הכשרים או לא.

Gehen wir einmal an eine Analyſe des Briefes und beginnen wir mit dem Bekannten 1) der Adreſſat iſt R. Jakob ben Iſrael halevi aus Morea, der in Salonichi unter Aaron ben Chaſun ſeine Studien machte, ſodann als begüterter, bei den Behörden ſehr einflußreicher und durch ſeine talmudiſche Gelehrſamkeit berühmter Kaufmann in Venedig und Zante lebte, wo er eine Reihe von Jahren allſabatlich öffentliche Vorträge hielt und ſich auch mit literariſchen Arbeiten, u. A. einer handſchriftlich noch vorhandenen Überſetzung des Koran befaßte. Noch als junger Mann wurde er veranlaßt, dem Andrängen ſeiner Freunde zu folgen und einen ſtattlichen Band ihm abverlangter Rechtsgutachten durch den Druck zu veröffentlichen (Venedig 1614). Bei Gelegenheit einer Religionsverfolgung wurde er mit ſeiner Familie von Haus und Hof vertrieben, ſeiner Reichthümer beraubt und in Malta kurze Zeit in Ge-

fangenſchaft gehalten. 1632—34 veranſtaltete er eine zweite bedeutend vermehrte Ausgabe ſeiner Rechtsgutachten, (die erſte Ausgabe enthält 60, die zweite 124 Nummern), der er einen weiteren Band folgen zu laſſen gedachte und ſtarb 1636 im beſten Mannesalter. Am Sabbat Behar des genannten Jahres hielt ihm Aſarja Figo die Gedächtnißrede in Venedig (בינה לעתים Nr. 75) [1]).

---

[1]) Conforte ed. Caſſel 37 a und 43 a. — Die aus dem Lateiniſchen angefertigte hebräiſche Überſetzung des Koran iſt handſchriftlich in der Michael'ſchen Bibliothek, eine Probe im Cataloge derſelben S. 362 mitgetheilt. — Die erſte Ausgabe der Reſponſen erſchien, als der Verfaſſer in Zante lebte (auf dem Titelblatte: ואנטי וחוצה לה תורתו מכרוז עליו בק״ק) in Venedig vom 26. Tammus שע״ה (1614) bis zum 9. Tebet שע״ה (1614). Der Verfaſſer des Index, der ihn zur Herausgabe der Reſponſen veranlaßte, Benjamin b. Moſes erzählt von ihm im Epigraph: נדרש לכל שואל יואל לעשות כרצון איש ואיש מכל אשר ימצא לו הן בכיסו בהונו וממונו אשר חננו ה׳ עושר ונכסים כן ירבה וכן יפרוץ הן בדבר ובמעשה יעלה וירצה לעמוד בפרץ לפני העמים והשרים אשר נתן ה׳ חנו בעיניהם הן במה שנוגע בכלל הן במה שנוגע בפרט ועל כולם מתאמץ ובוטח בעצם דרישת אוהביו ושומרי מצות היוהו תמיד יוצא ובא בחצרות השרים מצוחיו. Ähnlich bei Aſarja Figo: מלכים ויועצי ארץ ומשאו ומתנו במלאכת הסחורות אשר היה מרעסק בהם בהפלגה משלו ומשל אחרים — — ויצא טבעו בעולם מעוצם חכמתו בחבורו הנדפס. Die zweite Ausgabe wurde Venedig שצ״ב 1632 (auf dem Titelblatte) begonnen und nach dem Epigraph am 6. Adar ſcheni ש״צד = וישב״ע, 1624 beendet und iſt mehr als doppelt ſo ſtark als die erſte Ausgabe. In der Vorrede ſpricht er von ſeiner Verhaftung in Malta: כי פצעי אני אדע לידע להודיע ולהודע כי ברג״ע (etwa, ע״ג, 1613?) קטן ובשערת חדא הבני פצעני ומכיעתו יבערני שלו הייתי בביתי וחלקת חמדתי ויתשני מעל אדמתי אותי וכל אנשי ביתי צמרי ופשרתי שברתי ומשענתי פשטתי את כתנתי ובתים מלאים הצעיפות והצאצאים הביאנו בכור לבאים וכרתי כלאים אל עיד מלט״ה רש״א לולי ה׳ שהיה לנו לא לנו ה׳ לא היה לנו כי אם לשמו הגדול אשר עזרנו ומעבדות לירות הוציאנו בצל ידו החביאנו ומידו הצילנו מעתה מה לי ולך הבוגד בוגד והשודד שודד כי ארזה כצפור נודד עמים רודד ונפשות מצודד הלא אלהי בקרבי המאציל כל טובי וכו׳.

Daſelbſt über die Veranſtaltung der erſten Ausgabe:

כי אזכרה מקדם זה לי עשרים שנה בימי חרפי מקדמוני הפצירוני אוהבי ושכני להדפיס מעט הרשוכות אשר היו לפני ועם היות הדבר נגד טבע הענין רבו עלי חברי ברוב מנין ולא יכולתי להשיב פניהם ריקם וכיון דקם קם וערזה חשברזי למשפט לחבור ולכלול אותם בספר הזה — הדברים עתיקים והמה בכתובים בהדפסה הראשונה זה עשרים שנה.

Da unſer Bericht in der zweiten, aber nicht in der erſten Auflage der Reſponſen Jacob halewi's enthalten iſt, ſo ſind für die Zeit der Abfaſſung und der in demſelben berichteten Ereigniſſe als Grenzpunkte vorerſt die Jahre 1614—32 ſichergeſtellt. Es wird ſpäter nachgewieſen werden, daß der Brief erſt nach dem Jahre 1623 geſchrieben ſein kann.

2) Das fehlende Ortsdatum kann aus der Bemerkung der Anfragenden, daß „in ſeinem Lande Religionsfreiheit herrſche, eine Inquiſition in Glaubensſachen nicht beſtehe (אין שום חקירה לוה) und Ketzer höchſtens zur Verbannung verurtheilt werden," mit Sicherheit erſchloſſen werden. Die genannten Daten können ſich für jene Zeit nur auf Holland und wie wir weiter ſehen werden, auf die hervorragendſte Gemeinde daſelbſt, auf Amſterdam beziehen.

3) Die Perſönlichkeit des anonymen Briefſchreibers wird ſich nach den bisher gewonnenen Ergebniſſen vielleicht ebenfalls mit annähernder Gewißheit feſtſtellen laſſen. Jacob halewi machte, wie bereits erwähnt wurde, ſeine Studien in Salonichi und lebte ſpäter in Venedig. Nun gehörten zu den Mitgliedern des Rabbinatscollegiums in Amſterdam, die ſich mit der Angelegenheit Uriel Acoſta's amtlich zu befaſſen hatten, auch Saul Morteira, der Lehrer Spinoza's und David b. Joſeph Pardo. Der erſtgenannte war in Venedig geboren[1]), der letztere ſtammte aus Salonichi, wo ſein Bruder Iſaak b. Joſeph

---

Bei der Veranſtaltung der zweiten Ausgabe ſtand er in beſtem Mannesalter: כי שומא היתה בלבי להתמהמה להדפיסם ולשומרם בבית מגרשי דאכתי לא קשאי כי עד זקנה ושיבה יחדשו שאלות ותשובות אחדות האמנם עתה אחישנה בעתה מסיבה הנוכרת והוה ימים באים את אשר יוריש ה' אלהי בחמלתו עלי בספר יכתבון מלי בחלק שני ישיגו אף יתרועעו ובאחרונה יסעו ווה יצא ראשונה לו למנה וכו'.

[1]) Vorrede zu לשוב אל עידו גדולה לאלהיכם ויניציא וה: נבערת שאול יולדשם.

Pardo lehrte und predigte [1]) und es liegt sehr nahe, daß Morteira von Venedig, Pardo von Salonichi her Beziehungen zu Jakob halewi hatten und daß der eine oder der andere oder gar Beide gemeinschaftlich im Namen des Rabbinatscollegiums zu Amsterdam [2]) das Gutachten des gefeierten Rechtslehrers in einer wichtigen Gemeindeangelegenheit einholten. Auch Manasse b. Israel, das dritte und berühmteste Mitglied des Amsterdamer Rabbinatscollegiums, zählt Jakob halewi unter den bedeutendsten Rechtslehrern auf, deren Studium er seinen Lesern empfiehlt [3]).

4) Halten wir nunmehr nach diesen Ermittelungen die einzelnen Punkte unseres Briefes mit Uriel Acosta's eigenen Mittheilungen in seiner Selbstbiographie zusammen, so geht bis zur Evidenz hervor, daß der ungenannte Mann, mit dem sich der Briefschreiber beschäftigt, kein anderer als Acosta sein kann. Der lange vor Acosta's Tode geschriebene Brief enthält bis zu einer gewissen Periode im Leben Acosta's eine vollkommene Bestätigung und zum Theile auch eine willkommene Ergänzung der anderweitig über Acosta bekannten Nachrichten. Die Bedeutung und Glaubwürdigkeit des Briefes wird noch durch den

---

[1]) Conforte 45 b und 52 a: הר״ר דוד פארדו בנו של הר״ר יוסף פארדו שהיה משאלוניקי.

[2]) Worauf der Plural in der Anfrage: לזה באנו בבקשה להודיענו אם נוכל להניחה — und in der Antwort: אם נראה בעיני הב״ד אשר במקום ההוא — אם יסכימו כזה חכמי שלומי העיר נר״ו hinweist.

[3]) In der Schrift de la fragilidad humana. Ich citire nach der lateinischen Ausgabe: dissertatio de fragilitate humana ex lapsu Adami deque divino in bono opere auxilio ex sacris Scripturis et veterum Hebraeorum libris, Amst. 1642. Im § 16 dieser Schrift giebt Manasse b. Israel eine kurze Übersicht der für die theologischen Studien wichtigsten Schriften und schreibt (p. 135): In jure civili, ritibus et caeremoniis inservire poterunt: Jad-a-Hazaka R. Mosis Aegyptii, Beth Joseph, Lebussim, consilia Aros (ר״אש), Bar Sesat, Arisba, Colon, Medina, Ben-Habib, R. Jshak Adarbi, R. David Corfu, R. Elia Mizrachi, R. Mose Alchech, R. Samuel Cohn et Jacob lebet à Levi. (ר׳ יעקב לבית הלוי),

Umſtand erhöht, daß dem Abſender des vertraulichen Privatbriefes der Gedanke an eine ſpätere Veröffentlichung und Verwerthung desſelben unmöglich verſchweben konnte, daß derſelbe alſo unbefangen, unter dem friſchen Eindrucke der Thatſachen, lediglich zu dem Zwecke der genauen Informirung ſeines Correſpondenten und nicht um die öffentliche Meinung zu beeinfluſſen ſeine Worte niederſchrieb, während Acoſta bei der kurz vor ſeinem Tode erfolgten Abfaſſung ſeines **exemplar humanae vitae** unter dem Einfluſſe einer mächtigen pſychiſchen Aufregung ſtand und bei der eingeſtandener Maßen an die Adreſſe ſeiner Zeitgenoſſen gerichteten Darſtellung ſeiner Lebensſchickſale vielleicht manches übertreibende Wort mitunterlaufen ließ.

Prüfen wir nunmehr die einzelnen Daten a) der Ungenannte unſeres Briefes läugnet die bibliſchen Wunder und den Glauben an die Unſterblichkeit und die Auferſtehung der Todten, beſtreitet die rabbiniſche Tradition im Allgemeinen und insbeſondere in Bezug auf die Speiſegeſetze und die Fixirung des Feſtkalenders. Alles dies geſteht Acoſta ſelber zu. Der Zweifel an der Unſterblichkeit der Seele war in ihm ſchon, als er ſich noch zum Chriſtenthume bekannte, aufgetaucht: **„in dubium vocavi, accidit hoc mihi circa vigesimum secundum aetatis annum, possetne fieri, ut ea quae de altera vita dicebantur, minus vera essent“** und nach ſeinem Conflikte mit der jüdiſchen Gemeinde faßte er den Vorſatz, ein Werk zu ſchreiben, **„in quo . . . aperte probarem ex ipsa Lege vanitatem eorum quae Pharisaei tradunt et observant et . . . accederem sententiae illorum, qui legis veteris praemium et poenam definiunt temporalem et de altera vita et immortalite animorum minime cogitent . . . Post hunc temporis decursum . . . in dubium vocavi, utrum Lex Mosis deberet pro Lege Dei haberi. Tandem statui, Legem Mosis non esse, sed tantum inventum humanum, quemadmodum alia innumera in mundo fuerunt“**. Zur Be-

kämpfung seiner Ansichten über die Unsterblichkeit verfaßte der Arzt de Silva die bereits genannte Gegenschrift. Derselbe handelt in drei Kapiteln seiner Schrift (nach dem Auszuge bei J. Chr. Wolf) „de lege orali commentatur ejusdemque veritatem una cum veritate calculi Judaei in computandis Neomeniis et festis solennibus adstruit". Acosta muß demnach in seiner polemischen Schrift speciell diesen Punkt der Kalenderberechnung urgirt haben. In Bezug auf die Speisegesetze berichtet er selbst: „delatus fin per quendam puerum, filium sororis meae, quem domi habebam, super cibis, modo parandi et aliis, ex quibus apparebat me Judaeum non esse". —

b) Der Ungenannte des Briefes beabsichtigte in einer lebenden Sprache eine Schrift über seine Ansichten zu veröffentlichen und hatte dieselbe bereits dem Drucke übergeben. In Folge dessen wandten sich die Gemeindevorsteher, nachdem sie ihn excommunicirt hatten, noch an die Behörden, die seine sämmtlichen Bücher (die sämmtlichen Exemplare seiner Schrift) confiscirten und öffentlich verbrannten, ihn selber gefänglich einzogen, ihm zwar nicht — wie es wohl Manche gern gesehen hätten — den Ketzertod bereiteten, wohl aber ihn zur Verbannung nach einem anderen Orte verurtheilten, wo er fern von dem Schauplatze seiner früheren Thätigkeit verfallen ist [1]).

Die meisten dieser Angaben bestätigt das exemplar humanae vitae. Nach demselben wurde Acosta, falls er bei seinen Ansichten und seinem Lebenswandel verharrte, die Excommunication angedroht („minati sunt separationem a congregatione et communicatione omnium tam in divinis quam in humanis") und als er standhaft blieb, die Excommunication thatsächlich ausgeführt (itaque excommunicatus fui per illos ab omnium

---

[1]) Das bedeuten wohl die Worte שנסגר שם במקום שהלך.

communicatione). Darauf faßte er den Vorſatz, eine Schrift zur Darlegung ſeiner Anſichten zu verfaſſen und der Öffentlichkeit zu übergeben. Bald nach Beginn derſelben drangen ſeine über die Unſterblichkeitslehre aufgeſtellten Behauptungen in die Öffentlichkeit und noch bevor ſeine Schrift dem Drucke übergeben war, ließ da Silva, um auch der nichtjüdiſchen Bevölkerung die Gemeinſchädlichkeit der Lehren Acoſta's zu beweiſen, ſeine Gegenſchrift erſcheinen (1623). Sofort bereitete ſich Acoſta zur Vertheidigung und verfaßte eine andere, der Silva'ſchen entgegengeſetzte Schrift, in welcher er die Unſterblichkeit und die rabbiniſche Tradition mit aller Macht bekämpfte. Sobald dieſes Büchlein erſchienen war, erhoben die jüdiſchen Gemeindeälteſten unter dem Hinweiſe auf den auch die chriſtliche Religion verletzenden Inhalt der Acoſta'ſchen Schrift die Anklage bei dem Magiſtrate, der Acoſta 8—10 Tage lang gefangen hielt, zu 300 Gulden Geldbuße und zur Confiscation ſämmtlicher Exemplare ſeiner Schrift verurtheilten [1]).

Es iſt hier von zwei Schriften Acoſta's die Rede: ſeiner erſten Rechtfertigungsſchrift, an deren Ausarbeitung er noch vor

---

[1]) Deliberavi librum scribere, in quo justitiam causae meae ostenderem . . . Post coeptum opus . . . ut me odiosum redderent inter ipsos Christianos, antequam liber iste meus, quem scripseram, typis mandaretur, libellum in lucem ediderunt opera cujusdam Medici, cui inscriptio erat: de immortalitate animarum . . . Postquam libellus iste contra me fuerat editus . . . alium libellum huic contrarium scripsi, immortalitatem impugnans omnibus viribus, aliqua obiter eorum percurrens, in quibus Pharisaei a Mose recedunt. Simulatque libellus iste in lucem prodiit, convenere Senatores et Magistratus Judaicus et de me accusationem proposuerunt apud Magistratum publicum: dicentes me talem librum scripsisse, in quo immortalitatem animarum negabam, nec solum illos laedebam sed etiam Christianam religionem convellebam. Ex hoc eorum delatione fui ego ad carcerem vocatus et cum ibi fuissem per dies octo aut decem, solutus fui sub cautione: Mulctam enim Praetor a me postulabat et tandem condemnatus sum ut illi solverem florenos trecentos cum amissione librorum.

1623 ging, die aber — wie es ſcheint — nicht einmal im Manuscript vollendet und — wie Acoſta ſelbſt bemerkt — jedenfalls noch nicht dem Drucke übergeben war, als da Silva 1623 ſeine Gegenſchrift erſcheinen ließ, in welcher er Stellen aus der Acoſta'ſchen Schrift wörtlich anführt [1]). Da Silva hat ſich vermuthlich in der Druckerei des chriſtlichen Typographen Paul Ravesteyn oder auf anderem Wege Einblick in das Manuscript Acoſta's verſchafft, da durch den verhängten Bann der Verkehr zwiſchen Acoſta und ſeinen Glaubensgenoſſen ausgeſchloſſen war und der beabſichtigte Druck des Acoſta'ſchen Buches iſt wahrſcheinlich ganz unterblieben.

Die zweite Schrift Acoſta's, eine Widerlegung der Silva'ſchen Schrift, iſt, wie Acoſta ausdrücklich hervorhebt, im Drucke erſchienen (**libellus iste in lucem prodiit**). Erſt auf Grund dieſer zweiten Schrift wurde Acoſta bei dem Magiſtrate angeklagt und mit der Confiscation ſämmtlicher Exemplare ſeiner Arbeit beſtraft. Dieſe Schrift nun iſt es, welche die Bibliographen anführen, aber keiner von ihnen in Wirklichkeit geſehen hat und aus deren Inhalte ſie kein Sterbenswörtchen mitzutheilen im Stande ſind. Ganz natürlich: nach dem **exemplar humanae vitae** wurde Acoſta mit „**amissione librorum**“ beſtraft. Bei einer einfachen Confiscation hätte ſich das eine oder andere Exemplar erhalten; nach den Angaben unſeres Briefes aber wurde die ganze Auflage öffentlich verbrannt (לקחו כל ספריו וישרפום באש לעיני השמש) und es iſt daher erklärlich, daß kein Exemplar der Nachwelt erhalten blieb.

Um die Zeit dieſes literariſchen **Auto da Fé's** (nach 1624)

---

[1]) Illa vero (argumenta) ex tractatu Urielis Ms (cujus editionem Uriel lingua Lusitanica sub titulo Examinis traditionum Pharisaicarum parabat) ipsius verbis proponit . . . In cap. VIII. aggreditur (da Silva) scriptum adversarii, Urielis Acostae, ibique speciatim falsam animae definitionem ab eo traditam confutat (Wolf bibl. hebr. l. l.).

iſt nun unſer Brief geſchrieben, welcher auch die Thatſache enthüllt, über welche Acoſta mit Stillſchweigen hinweggeht, daß derſelbe — wie ſpäter Spinoza — von Amtswegen zur Verbannung verurtheilt wurde. Acoſta berichtet bloß, daß er ſich nach fünfzehnjähriger Trennung zur Wiederausſöhnung mit der Gemeinde entſchloſſen habe: „**redii in communionem istorum . . . annis quindecim jam transactis, quibus ab illis separatus egeram.** Die Unbeſtimmtheit dieſer Ausdrücke ließen die Deutung zu, daß Acoſta die Verbindung mit der Gemeinde abgebrochen, im Übrigen aber nach wie vor in Amſterdam gelebt habe, während unſer Brief ausdrücklich feſtſtellt, daß Acoſta gezwungen war, Amſterdam zu verlaſſen. Der Paſſus ואמנם ענוותיו ילכדון את הרשע שנפגר שם במקום שהלך beweiſt in Übereinſtimmung mit dem **exemplar humanae vitae**, daß Acoſta durch ſeine Exilirung fern von Amſterdam und den Seinigen in traurige Verhältniſſe gerathen war. Acoſta ſelbſt nennt ſein Leben gerade während dieſer Periode **humanarum calamitatum exemplum** und erzählt, daß ihn die Rückſicht auf ſeine Lage beſtimmt habe, ſich wieder der Gemeinde anzuſchließen: **dixi mecum: quae utilitas . . . si usque ad mortem in hoc statu durem, separatus a Communione Patrum istorum et populi istius, maxime cum advena sim in his regionibus, nec familiaritatem cum civibus habeam, quorum etiam ignoro sermonem. Hac motus consideratione, redii in communionem istorum, dicta mea retractans et illorum placitis subscribens.** Nach **Johannis Molleri Flensburgensis Cimbria literata II**, 954 ſoll ſich Acoſta eine Zeit lang in Hamburg aufgehalten und dort allerlei Unannehmlichkeiten erfahren haben. Dieſe Nachricht wird durch die eben angeführte Notiz in unſerem Briefe beſtätigt. Der in dem Briefe nicht näher bezeichnete Ort, den Acoſta nach ſeiner Exilirung aus Amſterdam aufſuchte, wo er ein **advena** war und die Sprache des Landes nicht verſtand, war alſo Hamburg

und es iſt ſehr einleuchtend, daß Acoſta, von Amſterdam verbannt, eine Stadt aufſuchte, wo er wieder portugieſiſche Glaubensbrüder und unter denſelben vielleicht geſinnungsverwandte Elemente — man denke an die bald nachher auftretenden Benjamin Muſafia und David Cohen de Lara — zu finden hoffen durfte. Unter den jüdiſchen Mitbegründern der Hamburger Bank (1619—23) befand ſich auch ein Abraham da Coſta (Graetz Geſch. der Juden X, 19), vielleicht ein Verwandter unſeres Uriel.

c) Der Ungenannte des Briefes hatte zwei Brüder, die fern von jeder ketzeriſchen Anwandlung feſt auf dem Glaubensgrunde des Judenthums ſtanden, ihren Bruder wegen ſeiner mißliebigen Äußerungen beſtändig ſchmähten, ja ſogar nach dem über ihn verhängten Banne gleich allen anderen Gemeindemitgliedern den Verkehr mit ihm abbrachen [1]), während ſeine betagte Mutter bei ihm ausharrte, mit ihm zuſammenwohnte und ihr religiöſes Leben ſeinen Wünſchen und Anſichten gemäß einrichtete, ungeachtet der leichte und dann der ſchwere Bann über ſie verhängt und ihr für den im Banne erfolgenden Tod die Verweigerung des jüdiſchen Begräbniſſes in Ausſicht geſtellt wurde.

Das in Bezug auf die Brüder Mitgetheilte hebt auch Acoſta ſelber mit großem Nachdrucke hervor: **Ipsi fratres mei, quibus ego antea praeceptor fueram, me transibant nec in platea salu-**

---

[1]) Kayſerling Geſch. der Juden in Portugal 287 berichtet (aus welcher Quelle?) von vier Brüdern: Aron, Mardochai, Abraham und Joſeph, die mit Uriel Acoſta nach Amſterdam gezogen ſeien. Acoſta giebt in der Selbſtbiographie die Zahl ſeiner Brüder nicht an und ſpricht bloß einmal von »omnes fratres meos«, was auf mehr als zwei hinweiſt. Auch unſer Brief betont nicht, daß Acoſta bloß zwei Brüder gehabt habe, ſondern ſpricht von zweien ſeiner Brüder, die ſich durch beſondere Anhänglichkeit an das Judenthum auszeichneten. Die anderen Brüder ſtanden vielleicht noch in jugendlichem Alter oder waren inzwiſchen verſtorben oder aus Amſterdam verzogen und werden deßhalb nicht erwähnt.

tabant propter metum illorum . . . fratres naturales et uterinos, ex eodem patre et matre genitos, in eodem domo simul educatos . . . oblitos dilectionis, qua a me fuerunt perpetuo dilecti . . . et oblitos multorum beneficiorum quae per me in vita acceperant, quorum loco pro retributione habui ignominiam, damnum, mala, tot foeda et nefanda ut referre pudeat. Dieſer „häusliche Krieg", wie ihn Acoſta nennt (bellum domesticum) dauerte neben dem publicum bellum nempe Rabbinorum et populi bis zum Tode Acoſta's. Duo enim agmina pugnabant contra me, agmen unum populi et alterum propinquorum, qui ignominiam meam quaerebant. Der Vetter, der ſeine Wiederausſöhnung mit der Gemeinde vermittelt hatte, gerieth bald darauf, als Acoſta ſich nicht in allen Stücken fügen wollte, in offenen Zwiſt mit demſelben, zog Acoſta's Bruder mit ſich (post se ducens omnes fratres meos) und ſtellte ſich als infestissimum hostem contra honorem, contra vitam, contra bona heraus.

Neu und völlig unbekannt war, was in dem Briefe über Acoſta's Mutter berichtet wird. In der Selbſtbiographie erwähnt Acoſta ſeiner Mutter nur an einer einzigen Stelle, indem er berichtet, daß ſeine Mutter und ſeine Brüder ſich mit ihm in einem portugieſiſchen Hafen eingeſchifft hätten, um in Holland zum Judenthum überzutreten: itaque navem ascendimus non sine magno periculo . . . mater mea et ego cum fratribus meis. Der Herausgeber des exemplar humanae vitae Leipzig (Weller, 1847) bemerkt ſchon: „dagegen ſchweigt er (Acoſta) über das Verhältniß zu ſeiner Mutter". Die Bemerkung Acoſta's über ſeine traurige Lage: „war ich krank, ſo war ich allein" (si aegrotabam, solus aegrotabam) bezieht ſich auf die Periode, in welcher Acoſta nach fünfzehnjähriger Verbannung ſich wieder der Gemeinde genähert und ſeine Mutter ſicherlich bereits verſtorben war. Dieſes völlige Stillſchweigen über ſeine Mutter iſt nun, wenn man ſich den Bericht unſeres

Briefes gegenwärtig hält, äußerst räthselhaft. Man könnte die Vermuthung aufstellen, daß, als Acosta seine Selbstbiographie niederschrieb, bereits eine Reihe von Jahren seit dem Tode der Mutter verstrichen war und er die längst Verstorbene in seine Leidensgeschichte nicht mit verflechten wollte. Dagegen ist jedoch einzuwenden: Acosta hätte die Thatsache, daß seine alte Mutter ihm treu zur Seite stand, mit als Zeugniß für die Gerechtigkeit seiner Sache anführen können, er hätte die Verhängung des kleinen und großen Bannes auch über seine Mutter als einen verstärkten Beweis des Fanatismus seiner Gegner ins Gefecht führen können. Daß er dieß unterlassen hat, erscheint sehr merkwürdig. Sollte vielleicht die Mutter aus freien Stücken oder unter dem Drucke der ihr angedrohten Maßregeln mit der Gemeinde Frieden gemacht, sich auf die Seite ihrer anderen beiden Söhne und des ganzen Verwandtenkreises gestellt und von Uriel abgewandt haben?

Übrigens erscheint das Stillschweigen Acosta's über seine Mutter weniger befremdlich, wenn wir bedenken, daß er auch über seine Frau keine näheren Mittheilungen macht. Er muß vor 1633 einmal verheirathet gewesen sein, die Worte: **hoc enim tempus orbatus eram uxore**, über deren Sinn Graetz (X, Noten S. V) im Zweifel ist, können nichts Anderes bedeuten, als daß er um diese Zeit verwittwet gewesen sei und zur zweiten Ehe schreiten wollte. Er führte nachweislich ein eigenes Hauswesen, da nach dem Briefe seine Mutter und später nach seiner eigenen Angabe sein Neffe, der an der rituswidrigen Führung des Haushaltes Anstoß nahm, in seinem Hause lebte. Als lediger Mann hätte er sich schwerlich einen eigenen Hausstand eingerichtet.

Das Geburtsjahr Acosta's ist nicht genau bekannt. Die Biographen setzen es in die Neunziger Jahre des sechszehnten Jahrhunderts, **van der Aa** giebt sogar genau 1597 an, sie ha-

ben aber übersehen, daß er sich selbst kurz vor seinem 1640 erfolgtem Tode einen Greis nennt: **Judicet nunc qui haec audierit, quale esset spectaculum videre hominem senem, sortis non abjectae . . . in concione publica coram omnibus tum viris quam mulieribus et pueris nudatum.** Er muß also frühestens 1580 geboren sein und stand schon in den Dreißigen, als er nach Amsterdam kam. Er hat demnach auch das kirchliche Amt in Oporto, welches er nach seiner eigenen Angabe im 25. Lebensjahre übernommen hatte, mehrere Jahre bekleidet. Zu diesem Calcul stimmt auch, daß seine Mutter um das Jahr 1624 eine Greisinn (אמו הזקנה) genannt wird. Uriel war offenbar ihr ältester Sohn.

Im Ganzen und Großen hat denn unser von gegnerischer Seite geschriebener Brief die Wahrhaftigkeit der Angaben Acosta's bestätigt und es wäre sehr erwünscht, wenn auch für die späteren Ereignisse im Leben Acosta's: seine Aussöhnung mit der Gemeinde und die abermals über ihn verhängte Excommunication und öffentliche Bußhandlung, welche wir lediglich aus Acosta's eigenen Mittheilungen kennen, die Controlle einer zeitgenössischen jüdischen Quelle zu Gebote stände. Vielleicht sehen sich holländische Forscher durch diese Blätter veranlaßt, weiteres Material aus den Archiven und den an spanisch-jüdischen Schriften reichen Bibliotheken Amsterdam's zu beschaffen und für die Geschichtsforschung zu verwerthen.

Die Leser werden begierig sein, die Antwort Jakob halewi's auf die an ihn gestellte Anfrage zu erfahren. Sein auf die Quellen genau eingehender, breit ausgeführter Bescheid lautet: Der Frau darf vom Standpunkte des jüdischen Rechts ein anständiges Begräbniß auf dem jüdischen Gottesacker nicht versagt werden. Wenn jedoch das Rabbinatscollegium (in Amsterdam) es mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse für unerläßlich erachtet, ein Exempel zu statuiren, um weiteren frivolen

Angriffen gegen die Fundamente der Religion ein Ziel zu ſetzen, ſo wolle er in dieſem Ausnahmefalle (הוראת שעה) einem Beſchluſſe desſelben, über die Frau eine ihr von Rechtswegen nicht zukommende Strafe zu verhängen, ſeine Zuſtimmung geben:

. . . באופן שמן הדין אין להחמיר על זאת הארורה שלא לקוברה כיון דדבר נוגע בכבוד שני בניה הנוחרים לה׳ שהם יראי ה׳ ופורשים מדרכי אחיהם כמו שבא בשאלה ועוד דק״ל דברא מזכה אבא מקרא דכתיב כה אמר ה׳ ליעקב אשר פדה את אברהם וכו׳ ומכל מקום אם נראה בעיני הב״ד אשר במקום תהוא שורה הוא למגדר מילתא ולנעול דלת בפני האנשים החשאים בנפשותם אשר הם מתפקרים בעיקרי הדת ומלעיגים במלאכי אלהים נביאנו ורבותינו בעלי הגמרא והאגדה בודאי דרשאים הם בכל כהאי לענוש יותר מן הדין להוראת שעה והראיה על זה דהאי דיבמות מעשה בא׳ שרכב על הסוס בשבת וסקלוהו ב״ד דאע״ג דרכיבה בשבת אינה אלא משום שבות לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה וכו׳ ואין לך עבירה גדולה מזו לשפוך דמים שלא כדין ואפ״ה משום מגדר מילתא סקלו אותו דהיה שעת הגזירה וזה הוא בין אב לכל דבר שהב״ד יכולין להוראת שעה משום מגדר מילתא לענוש שלא מן הדין וכו׳ ומצאתי בחשובות לרשב״ן ז״ל סי׳ רמ״ד שכתב על חקנה שתקנו שמי שאינו נוהג כשורה ואינו שומע לקול מוכיח שמגדין אותו ולא ימנה בכלל י׳ ואם מת לו מת שלא יקברוהו ואם נולד לו בן שלא ימולו אותו והשיב וז״ל ועוד דלמגדר מילתא יכולין לעקור דבר מן התורה לעשות סייג כראיתא בתאשה רבה וכו׳ תרי לך דאע״ג שהם מבטלין מצות מילה שהיא שקולה כנגד כל המצות וגם מצות קבורה שהיא א׳ ממצות ג״ח כל שהוא משום מיגדר מילתא יכולין ב״ד לבטלן וזורה בב״ד אם יסכימו בזה חכמי שלומי העיר נר״ו גם אני מסכים לכבוד נביאנו וחכמינו שיעשו הנכשר בעיני הב״ד מהמקום ההוא לקנוס על הארורה הזאת יותר מן הראוי וכל העם ישמעו ויראו.

Dieſer Geſichtspunkt iſt es denn auch, unter welchem allein das Vorgehen der Gemeinde gegen Uriel Acoſta und ſeine Mutter — wie kurz darauf gegen Spinoza — erklärt werden muß.

Acosta beschränkte sich nicht darauf, für seine Person in Widerspruch zu den Grundlehren des Judenthums zu treten, sondern entfaltete auch eine eifrige Propaganda für seine Ansichten (מכרין ואמרן heißt es in unserem Briefe). Die erst vor Kurzem errungene Consolidirung der jüdischen Verhältnisse in den Niederlanden sollte durch innern Zwietracht nicht von Neuem in Frage gestellt, die mit großen Opfern wiedergewonnene Vereinigung der flüchtigen Marranen auf dem jüdischen Glaubensgrunde sollte durch religiöse Wühlereien nicht abermals gesprengt werden. Treffend bemerkt Hugo Ginsberg Lebens- und Charakterbild Baruch Spinoza's (Leipzig 1876) S. 15, 22." „War es wohl zu verwundern, daß die Mitglieder der jungen jüdischen Ansiedlung, in deren Mitte noch mächtig die Erinnerung an die erduldeten schweren Verfolgungen im alten Vaterlande lebte und durch neue Vorgänge wach erhalten wurde, eifrig und zwar — gestehen wir es zu — nicht immer durch die edelsten Mittel bemüht waren, die Gefahr neuer Störungen ihrer friedlichen religiösen und bürgerlichen Existenz von sich abzuwenden, denen sie leicht ausgesetzt sein konnten, sobald sich die Aufmerksamkeit der politischen Behörden des Landes auf religiöse und wissenschaftliche Streitigkeiten lenkte, deren Ursprung innerhalb der jüdischen Gemeinde zu suchen war .... Übrigens steht freilich geschichtlich fest, daß innerhalb der Gemeinschaft der spanischen Juden in der neuen Heimath der Geist der Duldung gegen Abweichungen in der Auffassung der religiösen Lehren und in der Lebensführung nicht geherrscht und daß die jetzt in den Besitz freier Religionsübung gekommenen Scheinchristen aus der katholischen Kirche die Neigung mit hinübergebracht, durch strenge Kirchenzucht die Glaubenseinheit aufrecht zu erhalten und daß nach dieser Richtung auch das Rabbinatscollegium zu Amsterdam einem gewissen äußeren Drucke unterlag, durch welchen es sich gezwungen sah, mehr als durch den ur-

sprünglichen Geist des Judenthums gerechtfertigt, die Functionen eines Glaubenstribunals zu üben. . . . . Zur selben Zeit, wo Spinoza aus der Gemeinschaft der Synagoge ausgeschlossen wird, hatte die Synode von Dortrecht die Lehre des Cartesius für unkirchlich und ihre Anhänger für unfähig erklärt, das kirchliche Lehramt zu bekleiden. . . . . Wenn wir auf die geringen Lehrunterschiede achten, welche innerhalb der theologischen und philosophischen Schulen zu argen gegenseitigen Verketzerungen und Verfolgungen führten, dann nehmen wir wahr, daß sich auch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft ein Reflex des allgemeinen Zeitgeistes geltend macht, welcher das Gepräge der Toleranz durchaus nicht an sich trägt. Es widerfuhr Spinoza durchaus nichts Anders von Seiten seiner Glaubensgenossen als was Cartesius von Seiten der katholischen Kirche widerfahren ist, nur daß Cartesius es vorzog, durch eifrige äußere Bethätigung der Anhänglichkeit an seinen Glauben die ausdrückliche Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft von sich abzuwenden".

Die religiöse Skepsis scheint auch in den Niederlanden und in Italien um diese Zeit in weitere Kreise eingedrungen zu sein, als man gemeinhin annimmt. Die Richtung der schriftstellerischen Thätigkeit Morteira's und Manasse b. Israel's lassen diese Thatsache allerwärts durchblicken. Samuel Aboab in Venedig sah sich veranlaßt, die wirksamsten Argumente zur Bekämpfung der Freigeisterei in einem kurzgefaßten Leitfaden zusammenzustellen: רמוי טענות נגד המפקפקים ותמתפרקים בזמן הזה באמונת תורה שבעל פה[1] und Jakob Chagis scheute sich nicht, auf eine an ihn gerichtete Anfrage über die Behandlung der Religionsspötter die bündige und schneidende Antwort zu ertheilen: שאלה המלעיג על דברי חכמים מה דינו תשובה כל הקודם להרגו וכה והרי הוא בכלל המינין שמורידין ולא מעלין[2].

[1] שו"ת דבר שמואל Nr. 152. [2] שו"ת הלכות קטנות II, 7.

George Eliot und das Judenthum.

Von

Dr. David Kaufmann.

(Fortsetzung).

„Allein unser Volk war weit über die Welt zerstreut, das Joch der Unterdrückung war eine scharfe Tortur und eine schwere Last; der Verkannte mußte fern unter rohen Menschen verweilen, wo das Bewußtsein seines Stammes ihm nicht klarer war, als das Licht der Sonne zur Zeit der römischen Verfolgung unseren Vätern, die ihr Versteck in einer Höhle hatten und nur durch das trübere Brennen der Kerzen wußten, daß es Tag war. Was Wunder, daß die Mehrzahl unseres Volkes unwissend, beschränkt, abergläubisch ist?" „Was Wunder? Die Nacht bedeutet ihnen, daß sie keine Vision haben; in ihrer Finsterniß vermögen sie nicht mehr zu weissagen; die Sonne ist über den Propheten untergegangen, und der Tag über ihnen ist dunkel; ihre Gebräuche sind wie namenlose Reliquien. Aber welche unter den Hauptnationen der Heiden hat nicht eine unwissende Menge? Sie verachten das unwissende Ceremoniell unseres Volkes; aber die verruchteste Unwissenheit ist die, welche kein Ceremoniell besitzt, sondern zu der listigen Gier des Fuchses herabgesunken ist, für den alles Gesetz nur eine Falle oder das Gebell des erwürgenden Hundes ist. Es giebt eine Erniedrigung, welche tief unter der Erinnerung steht, die in Aberglauben zusammengeschrumpft ist. In den Massen der Unwissenden dreier

Welttheile, die unser Ritual beobachten und sich zur göttlichen Einheit bekennen, ist die Seele des Judenthums nicht erstorben. Erweckt wieder den organischen Mittelpunkt: laßt die Einheit Israel's, welche das Wachsthum und die Form seiner Religion erschuf, eine äußere Wirklichkeit werden! Festen Blicks auf ein Land und eine Regierungsform gerichtet, kann unser zerstreutes Volk an allen Enden der Erde die Würde eines Nationallebens theilen, das eine Stimme unter den Völkern des Ostens und des Westens hat, — das die Weisheit und Geschicklichkeit unserer Race fortpflanzen wird, auf daß sie, wie in alter Zeit, eine Vermittlerin von Kenntnissen und Verständniß sei. Laßt dies geschehen, und die lebendige Wärme wird sich bis zu den schwachen Endgliedern Israels verbreiten, und der Aberglaube wird verschwinden, nicht in der Gesetzlosigkeit des Renegaten, sondern in der Erleuchtung großer Thatsachen, welche das Gefühl erweitern und alles Wissen lebendig machen als das junge Erzeugniß geliebter Erinnerungen". — — „Ich preise keinen Aberglauben, ich preise die lebendigen Quellen des herzerweiternden Glaubens. Was ist Wachsthum, Erfüllung, Entwicklung? . . . Ich sage, daß die Wirkung unserer Abgeschlossenheit nicht erfüllt sein und ihre höchste Verwandlungsstufe erreichen wird, wenn unsere Race nicht wieder den Charakter einer Nationalität annimmt. Das ist die Erfüllung des religiösen Glaubens, welcher sie zu einem Volke verschmolz, dessen Leben die halbe Inspiration der Welt erschaffen hat. Was gilt es mir, daß die zehn Stämme unaufspürbar verloren gegangen sind, oder daß zahlreiche der Kinder Judah sich mit den heidnischen Bevölkerungen wie ein Strom mit Strömen vermischt haben? Seht, unser Volk ist immer noch da! Die Säume seiner Gewänder sind weithin versprengt; sie sind zerrissen und beschmutzt und zertreten; aber ein mit Edelsteinen besetztes Brustschild ist noch da. Mögen die reichen Leute, die Handelsfürsten, die Gelehrten in

allen Fächern des Wissens, die in allen Künsten Bewanderten, die Volksredner, die politischen Rathgeber, die in ihren Adern das hebräische Blut, das seine frische Kraft in allen Klimaten bewahrt hat, und die Schmiegsamkeit des hebräischen Genius haben, für welchen Schwierigkeit neue Anschlägigkeit heißt, — mögen sie sagen: „„Wir wollen ein Panier erheben, wir wollen uns zu einer schweren, aber ruhmvollen That gleich der des Moses und Esra vereinen, zu einer That, die eine würdige Frucht der langen Seelenangst sein soll, mit welcher unsre Väter ihre Abgeschlossenheit aufrecht erhielten, und die behagliche Ruhe der Lüge zurückwiesen."" „Sie besitzen Reichthum genug, um den heiligen Boden von ausschweifenden und verarmten Eroberern zurück zu kaufen; sie haben die Geschicklichkeit des Staatsmannes, um kluge Anschläge zu machen, die Zunge des Redners, um zu überreden. Und giebt es keinen Propheten oder Dichter unter uns, um die Ohren des christlichen Europas von Scham über die widerwärtige Schmach christlichen Gezänks erklingen zu machen, auf das der Türke hinblickt wie auf ein Thiergefecht, zu welchem er die Arena hergeliehen hat? Weisheit in Fülle ist unter uns vorhanden, um eine neue jüdische Staatsform zu gründen, groß, einfach, gerecht, wie die alte, — eine Republik, in welcher Gleichheit des Schutzes für Alle herrscht, eine Gleichheit, die wie ein Stern auf der Stirn unsres alten Gemeinwesens leuchtete, und demselben unter den despotischen Regierungen des Ostens einen noch helleren Glanz als die Freiheit des Westens verlieh. Dann wird unsere Race einen organischen Mittelpunkt haben, ein Herz und ein Hirn, um zu wachen, zu leiten und zu vollbringen; der beschimpfte Jude wird einen Vertheidiger im Gerichtshofe der Nationen haben, wie der beschimpfte Engländer oder Amerikaner. Und die Welt wird dabei gewinnen, wie Israel dabei gewinnt. Denn es wird ein Gemeinwesen in der Vorhut des Ostens geben, welches die Bildung und die Sympathien jeder großen Nation in der Seele

trägt; es wird ein Land geben, das ein Ruheplatz für alle Feindseligkeiten, ein neutraler Boden für den Osten ist, wie Belgien für den Westen. Die Schwierigkeiten? Ich weiß, daß Schwierigkeiten vorhanden sind. Aber möge der Geist erhabener Thatkraft sich in den Großen unseres Volkes regen, und das Werk wird beginnen." — — „Was noth thut, ist der Sauerteig, — was noth thut, ist die feurige Saat der Begeisterung. Das Erbe Israels pocht in den Pulsen von Millionen; es lebt in ihren Adern als eine unverstandene Macht, gleich dem Morgenjubel der Heerden; es ist die angeborene Hälfte der Erinnerung, die sich wie in einem Traume unter Inschriften an den Wänden bewegt, welche man undeutlich sieht, aber nicht zu entziffern vermag. Laßt die Fackel sichtbarer Gemeinschaft entzündet werden. Laßt die Vernunft Israels sich in einer großen äußeren That offenbaren, und laßt eine neue große Wanderung stattfinden, eine neue Kür Israels, eine Nationalität zu sein, deren Mitglieder sich immer noch bis an die Enden der Erde erstrecken mögen, gleich wie die Söhne Englands und Deutschlands, welche ihr Unternehmungsgeist weit in die Ferne führt, welche aber immer noch einen Nationalheerd und ein Tribunal nationaler Anschauungen haben. Will Jemand behaupten: „Es ist unmöglich?" Baruch Spinoza hatte kein treues jüdisches Herz, obschon er das Leben seines Geistes an den Brüsten jüdischer Ueberlieferung eingesogen hatte. Er legte die Nacktheit seines Vaters bloß und sagte: „Die, welche seiner spotten, haben die höhere Weisheit." Dennoch gestand Baruch Spinoza, er sehe nicht ein, weshalb Israel nicht wieder ein auserwähltes Volk sein sollte. Wer behauptet, daß die Geschichte und Literatur unserer Race todt sind? Sind sie nicht ebenso lebendig wie die Geschichte und Literatur von Griechenland und Rom, welche zu Revolutionen begeistert, den Gedanken Europas entflammt, und die ungerechten Gewalten zittern gemacht haben? Diese waren ein aus der Gruft ge-

ſcharrtes Erbe. Unſer Erbe hat niemals aufgehört, in Millionen menſchlicher Herzen zu pulſiren." — — „Der Geiſt unſeres religiöſen Lebens, das eins iſt mit unſerem nationalen Leben, iſt nicht Haß gegen irgend etwas, außer dem Unrecht. Die Rabbinen haben geſagt, ein Vergehen wider die Menſchen ſei ſchlimmer, als ein Vergehen wider Gott. Aber was Wunder, wenn Haß in der Bruſt von Juden lebt, welche Kinder der Unwiſſenden und Unterdrückten ſind, — was Wunder, da Haß in der Bruſt der Chriſten lebt? Unſer nationales Leben war ein zunehmendes Licht. Laßt das Centralfeuer wieder angezündet werden, und das Licht wird ſich weithin erſtrecken. Die Erniedrigten und Verhöhnten unſerer Race werden lernen, an das heilige Land nicht als an einen Ort frommer Bettelei zu denken, um den Tod in widerwärtigem Müſſiggang zu erwarten, ſondern als an eine Republik, wo der jüdiſche Geiſt ſich in einer neuen Ordnung manifeſtirt, welche auf der alten begründet iſt, geläutert, bereichert durch die Erfahrung, welche unſere größten Söhne aus dem Leben der Jahrhunderte gewonnen haben. Wie lange iſt es her? — nur zwei Jahrhunderte, ſeit ein Schiff den Anfang der großen nordamerikaniſchen Nation über den Ocean trug. Das Volk wuchs wie ſich begegnende Waſſer — ſie waren verſchieden an Sitten und Sekten — es kam eine Zeit, vor einem Jahrhundert, wo ſie einer Staatsverfaſſung bedurften, und Helden des Friedens fanden ſich unter ihnen. Was hatten ſie, um eine Verfaſſung zu erſchaffen, als Erinnerungen Europas, verbeſſert durch die Viſion eines Beſſeren. Mögen unſere Weiſen und Wohlhabenden ſich als Helden bewähren! Sie haben die Erinnerungen des Oſtens und Weſtens, und ſie haben die volle Viſion eines Beſſeren. Ein neues Perſien mit einer gereinigten Religion vergrößerte ſich an Weisheit und Kunſt. So wird ein neues Judäa, welches das Gleichgewicht zwiſchen Oſten und Weſten hält, ein Bund der Verſöh-

nung sein. Will Einer sagen: Die prophetische Vision unserer Race ist hoffnungslos mit Thorheit und Bigotterie vermengt; der Engel des Fortschritts hat keine Botschaft für das Judenthum — es ist eine halb begrabene Stadt, welche die bezahlten Arbeiter aufdecken sollen — die Wasser strömen darüber hin wie über ein verlassenes Feld? Ich sage, das stärkste Princip des Wachsthums liegt in der menschlichen Wahl. Die Söhne Judah haben zu wählen, auf daß Gott sie wieder auserwähle. Die messianische Zeit ist die Zeit, wo Israel den Willen haben wird, das nationale Banner aufzupflanzen. Der Nil überschwemmte das Land und trat aus seinen Ufern; der Ägypter konnte nicht die Überschwemmung wählen, aber er wählte die Arbeit und grub Kanäle für die befruchtenden Wasser, und Ägypten ward das Land des Getreides. Soll der Mensch, dessen Seele in dem königlichen Vorrecht des Urtheils und Entschlusses besteht, seinen Rang verleugnen und sagen: „Ich bin ein Zuschauer, verlangt keine Wahl und keinen Vorsatz von mir"? Das ist die Blasphemie dieser Zeit. Das göttliche Prinzip unserer Race ist That, Wahl, entschlossene Erinnerung. Laßt uns der Blasphemie widersprechen und dazu behilflich sein, unsere eigene bessere Zukunft und die bessere Zukunft der Welt zu wollen, — nicht auf unseren höheren Beruf verzichten und sagen: „Laßt uns sein, als ob wir nicht unter den Völkern existirten", sondern unser volles Erbe wählen, die Verbrüderung unserer Nation fördern und sie zu einem neuen Bruderbunde mit den Völkern der Heiden gestalten! *Die Vision ist da: sie wird erfüllt werden*".

In diesen Aeußerungen, welche die Dichterin dem *Johannes ihres Erfüllers*, welche sie Mardochai in den Mund legt, athmet nicht nur die Seele dieses Mannes, sondern die Seele der Dichtung. Die Bestimmtheit, mit der diese Gedanken dargelegt werden, verdient die höchste Bewunderung, man

muß billig gleich sehr die Tiefe wie die Klarheit daran anstaunen; ein warmes Herz und ein heller Kopf haben gleichmäßig daran gearbeitet. In dieser hinreißenden Darstellung ist einer der höchsten Triumphe dichterischer Schöpferkraft zu verzeichnen, daß es nämlich gelungen ist, nicht eine allgemein menschliche, bekannte und darum leichtverständliche Leidenschaft, sondern ein besonderes, von Wenigen getheiltes, den Meisten fremdes und darum unfaßbares Gefühl in seiner inneren, zwingenden Macht, in seinem Thaten heischenden und zündenden Ungestüm zur Anschauung gebracht zu haben. Hier hat es sich wieder bewährt, daß der Dichter „dichtend von allem Dasein das Wesen selbst" ist und, nach einem Ausdrucke von George Eliot selber, gleich dem hundertthorigen Theben ungezählte Eingänge in seiner Seele trägt, durch welche Vorgänge und Erscheinungen des Lebens in ihn einziehen, die für seine stumpfen Nebenmenschen unsichtbar und nicht zu erlauschen sind. Diese Thatsache, daß hier das Judenthum als feurige Saat und, sei es auch nur in einer Handvoll Menschen auf dem Erdenrunde, als treibende Macht im Gemüthe dargestellt wird, macht nicht nur die poetische Wahrheit und Schönheit, sondern auch die poetische Gerechtigkeit dieser Dichtung aus. Es ist dies auch die Eigenart, durch die sich hier die Behandlung der Juden von der hergebrachten und beliebten Mißhandlung bei Anderen unterscheidet. Bedeutende Dichter pflegen die Züge, die sie von ihren Gestalten mittheilen, nicht gleich werthlosen Rechenpfennigen auszuwerfen, sondern nur so viel anzugeben, als zur Ausdeutung von Innerem durch Äußeres gerade vonnöthen ist und eben hinreicht, das Bild des geschilderten Charakters uns aufgehen zu lassen. Wenn wir nun auch das Judenthum unter diesen Zügen finden, dann sind wir berechtigt anzunehmen, daß es als ein Erklärungsgrund für die Eigenthümlichkeiten eingeführt wurde, mit denen sein Träger behaftet erscheint. Sind diese Eigenthümlichkeiten häß-

lich, niedrig, so wird der Leser sich die Vorstellung bilden, der Dichter habe sie als aus der Quelle des Judenthums fließende Untugenden und Laster hervorheben wollen; so steigert jedes Zerrbild eines Juden den schlummernden oder lauernden Judenhaß. Haben nun, wie es meistens der Fall ist, die gezeichneten Schwächen und Sünden mit dem Judenthum schlechterdings nichts zu thun, in dessen Kerbholz sie aber nichtsdestoweniger eingeschnitten werden, dann hat der Dichter zum Anwalt einer Ruchlosigkeit, zum Anschürer niederer Leidenschaften, zum Verläumder und Lügner sich erniedrigt. Wer vom Judenthum nichts anderes als krumme Nasen, verderbte Sprache, Wucher und schmutzigen Geiz auszusagen weiß, den kann aller poetische Firniß von dem Vorwurf barer Rohheit nicht entlasten. In einem Lande, das den Ruhm für sich in Anspruch nehmen kann, aus dem Judenhaß eine wahre Wissenschaft gemacht zu haben, in dessen älterem Schriftthum, wie Zunz aus Grimm's Wörterbuche nachweist (Ges. Schr. III, 286) „die Belegstellen für veraltete und vergessene Wörter, sofern sie Juden berühren, Spott und Verachtung ausdrücken", konnte es nicht fehlen, daß selbst bei seinen neueren Dichtern solche Erniedrigung der Poesie zum Zwecke der Feindschaft und der Verhetzung gegen die Juden ihre Beispiele hat. Haftet doch selbst an dem Andenken Gustav Freytag's das Schandmal: Veitel Itzig! Aber ebenso wie die Verzerrung ungerecht und verwerflich, ist die Erhebung und veredelnde Übertreibung eines jüdischen Charakters werthlos und herausfordernd, wenn nicht das eigenthümlich Jüdische aufgewiesen, wenn nicht gezeigt wird, wie hinter den Vorzügen der vorgeführten Gestalt als triebkräftiger Urgrund das Judenthum steht. Dem Dichter liegt es ob, in die Werkstätte des Charakters uns einzuführen, zum Quellpunkte der Leidenschaften und Entschließungen uns vordringen zu lassen; die bloße Bezeichnung: „jüdisch" erklärt noch gar nichts und enthält weder

den Schlüssel von Lastern noch von Tugenden. Anders George Eliot! Sie hat sich durch tiefeingehendes, auf liebevoller Hingebung beruhendes Studium des jüdischen Volks- und Familienlebens bemüht, jüdische Charaktere zu ergründen, die Einwirkungen zu erkennen und gegenständlich zu machen, welche die jüdische Erziehung zu üben geeignet ist, und so an **Typen** zu zeigen, wie das Judenthum noch eine zwar verkannte und gern übersehene, aber nicht minder wirkungsvolle geistige Großmacht ist, deren Zukunft dadurch gesichert erscheint, daß sie noch einen edlen, empfänglichen, bildungsfähigen Stoff an der Gemeinschaft ihrer Anhänger besitzt, der noch der Gestaltung harrt, um in edelster Form zu glänzen.

Die Prüfung dieses Kunstwerks auf seinen jüdischen Gehalt ist von seiner ästhetischen Würdigung unabtrennbar. Für den ersten oberflächlichen Blick fällt die Dichtung in zwei völlig unzusammenhängende Geschichten auseinander. Ein herrliches, lebensvolles und übermüthiges Mädchen, Gwendolen Harleth, reicht, mürbe gemacht durch die Verarmung ihres Hauses und durch die blendende Erscheinung des vollendeten Weltmannes, Mr. Herleigh Grandcourt die Hand. Aber zwischen die Gatten tritt das Gespenst eines Weibes, Lydia Glasher, Grandcourts verstoßener Geliebten und Mutter seiner Kinder. Gwendolen zur Seite stehen ihre Mutter und die Familie ihres Onkels, des selbstgefälligen Landpfarrers, Mr. Gascoigne, dessen Sohn Rex von der übermüthigen Cousine durch die leichtfertige Verschmähung seiner glühenden Liebe unheilbar gekränkt wurde. Wie Gedankenlosigkeit und Flatterhaftigkeit durch zerstörtes Lebensglück in Selbstprüfung und reumüthige Bußfertigkeit sich verwandelt, das ist der Vorwurf der einen Geschichte. Im Hause des nur mit weiblicher Nachkommenschaft gesegneten Sir Hugo Mallinger wird an Sohnes Statt Daniel Deronda, ein hochbegabter und edelherziger Jüngling, großgezogen. Ihn drückt

das Geheimniß seiner Geburt, über das er von Mallinger in völliger Unkenntniß erhalten wird. Groß geworden in der Freiheit einer wohlhabenden Erziehung, hat Deronda volle Selbstbestimmung, Festigkeit im Wollen und Unabhängigkeit im Denken sich angeeignet. Er rettet ein verzweifeltes, dem Selbstmorde nahes Mädchen, Mirah Lapidoth, und birgt sie im Hause der Mutter seines Freundes Hans Meyrick. Unstillbare Sehnsucht nach Mutter und Bruder, die sie verloren, erfüllt dieses Mädchen. Deronda entdeckt den Bruder, wird in das Gedankenleben des wunderbaren Mannes eingeführt, wird sein Freund, der entschlossene Fortsetzer seiner Ideen, führt die Geschwister zusammen und heirathet Mirah, nachdem seine Mutter, die Sängerin Alcharisi, seine jüdische Abstammung ihm entdeckt hatte. Er geht mit der jungen Gattin nach Palästina, um den Schauplatz kennen zu lernen, dessen Wiederbelebung seine Aufgabe und sein höchster Gedanke geworden war. Eine jüdische Erzählung, so könnte man die zweite Geschichte überschreiben. Allerdings steht Deronda im Mittelpunkte beider Geschichten, da er der Magnet ist, von dem Gwendolen geheimnißvoll gelenkt, angezogen, gehalten wird. Wäre aber dieser Umstand allein Rechtfertigung genug dafür, Unzusammengehöriges zu verquicken? Zwei Linien, die in einem gemeinsamen Kreuzungspunkte sich schneiden, sind eine mathematische Figur, aber kein Vorwurf für ein Kunstwerk, dessen Einheit nach strengen Grundsätzen gewahrt sein soll. Die Verkoppelung unzusammenhängender Geschichten ist nicht eine Herabsetzung, sondern das Todesurtheil einer Dichtung. Nur dadurch, daß die zeitgenössische Kritik sich gegen die Stellung beider Geschichten zu einander die Augen verschlossen hat, ist die Schätzung Daniel Deronda's als Kunstwerk und das wahre Verständniß des Buches eigentlich noch gar nicht zum rechten und vollen Ausdruck gekommen.

Wie Tacitus' Germania erst dann in ihrer ganzen Wir-

kung erſcheint, wenn man das deutſche Lichtbild auf dem Hintergrunde der verderbten römiſchen Geſellſchaft jener Zeit erblickt, ſo verhalten ſich die beiden Geſchichten in Daniel Deronda als *Gegenbilder* zu einander, die ſich gegenſeitig beleuchten und erklären. Natürlich hat die Dichterin den Fehler nicht begangen, dieſes Verhältniß als ihre ausdrückliche Abſicht zu bezeichnen und in plumper Deutlichkeit ein Bild dem anderen gegenüberzuhalten. Ihre Schöpfung gehört zu jener ernſteren Kunſtgattung, die ihre Genüſſe nur der geſammelten Betrachtung erſchließt, die größere Tiefe des Eindringens durch zunehmendes Entzücken belohnt. In der That iſt dieſe Gegenüberſtellung für den denkenden Beobachter eine unerſchöpfliche Quelle fruchtbarer Bemerkungen, erfreuender Wahrnehmungen. Man braucht bei einer genialen Schöpfung nicht zu fürchten, daß man all zu viel darin ſehen und finden wolle, denn es iſt wirklich alles das und jedenfalls mehr darin, als ſelbſt dem Urheber während des Schaffens klar geworden ſein mag; es iſt ein erträglicher Vorwurf, in ein Kunſtwerk etwas hineingeleſen zu haben, denn ſicher hat der Genius mehr darin „hineingeheimnißt", als die Oberfläche zu verrathen ſcheint. Was die Alten von der heiligen Schrift ſagten, gilt auch von bedeutenden Dichtungen: neben dem Sinn auf der Oberfläche iſt ein Sinn in der Tiefe darin anzutreffen. Es wird in ſolchem Geiſte ſelbſt die Allegoreſe eines Gedichtes ihre Berechtigung haben.

Es wäre eine Uebertreibung zu behaupten, daß auf die zwei Kreiſe, die ſich um Deronda und Gwendolen als Mittelpunkte legen, Licht und Schatten einſeitig in der Weiſe vertheilt ſeien, daß alles Licht um den Erſteren, aller Schatten um die Letztere ſich verſammelt; aber leugnen kann man es nicht, daß die Sittlichkeit im Kreiſe Deronda's größer, der Lebensinhalt *tiefer* und inniger iſt. *Mirah* und *Gwendolen*, ſchärfere Gegenſätze können nicht gedacht werden. Während jene, die Jüdin, inmitten der

rauheſten Stürme, trotz aller Verlockungen ihres verworfenen Vaters, wie von einem angeborenen ſittlichen Inſtinkte geleitet, ſicher ihren Weg verfolgt und mit der keuſchen Zartheit ihres Weſens das völlig unbelaſtete Gewiſſen in die Tage ihres Glückes hinüberrettet, ſchwankt dieſe, unſicher taſtend, ſtrauchelnd, des Rathes und der Stütze von außen bedürftig, und erſcheint gebrochen und von Gewiſſenspein gefoltert zur Zeit, wo ſie frei und glücklich hätte ſein können. Bezeichnend iſt das Verhalten Beider zu Mutter und Geſchwiſtern! Jene verzehrt ſich vor Sehnſucht nach der verlorenen Mutter und dem verloren geglaubten Bruder und blüht auf in Glückſeligkeit, da ſie mit ihm zuſammengeführt wird; dieſe war vornehm und übermüthig ſelbſt gegen ihre leidgeprüfte Mutter und vor ihrem eigenen Sturze gewohnt, ihre harmloſen Schweſtern als überflüſſiges Möbel zu betrachten und zu behandeln. Wie hebt das, was von Mirah's Mutter und deren Martyrium in der Ehe mit ihrem verſunkenen Gatten uns angedeutet wird, von der Handlungsweiſe Gwendolens ſich ab, die ſich beſinnt, ob ſie ihrem ertrinkenden Gemahl das Rettungsſeil zuwerfen ſoll und es wirklich unterläßt, bis es zu ſpät wird! Und vollends Henleigh Grandcourt neben Daniel Deronda! Dort die Leerheit und der Stumpfſinn, die Ueberſättigung an allen Lüſten und der zurückbleibende Ekel, die geleckte Form, die bezaubernde Gewandtheit neben der Armuth an allem Gefühl, vollendet weltmänniſches Weſen als Maske gemüthloſer Roheit, hier das reichſte Innenleben, der aufgeſchloſſenſte Sinn für alles Große und Schöne, herbe Tugendſtrenge und zarteſte Feinfühligkeit, hingebungsvolle Uneigennützigkeit und unausgeſetzte Opferwilligkeit; jener die verkörperte Selbſtſucht, dieſer das Urbild der Selbſtloſigkeit. Welch ein glänzendes Elend, dieſe Ehe Gwendolens! Sie muß den Gemahl verachten, der ein Weib bereits entführt und betrogen hat und jetzt, nachdem ſie ſein geworden, auch ſie

mißhandelt, als wäre sie sein Hund oder seine Katze, sein Spielzeug, oder der Schmuck des Wilden, um damit zu glänzen. Und dieses Elend muß mit dem Mantel des gesellschaftlichen Anstandes bedeckt, die Form muß gewahrt werden, äußerlich bleibt Alles glänzend, wenn auch unter dem schimmernden Flitter Alles hohl und faul geworden ist und unter der gleißenden Hülle ein gebrochenes Herz sich birgt. Und daneben die beglückte, Beseligung ausstrahlende Verbindung Deronda's und Mirah's! Und muß nicht selbst Esra Cohen's niedrige Familie glücklich gepriesen werden im Vergleich zu dem hohlen Wohlstande Sir Hugo Mallingers, der aus Mangel an männlichen Nachkommen Grandcourt, den muthmaßlichen Erben seiner Güter, wie einen Dorn im Auge betrachten muß und durch leere Zerstreuungen vergebens die innere Unzufriedenheit zu stillen versucht! Es ist, als ob hier manchmal die Bilder Sprache annähmen und riefen: Vergleichet einmal Eueren eitlen Glanz, Eure leeren Freuden, Eure zerstreuenden Nichtigkeiten, aber auch Eure nagenden Leidenschaften und verzehrenden Laster mit dem innern Frieden, dem gleichsam sättigenden Glücke, der sittlichen Reinheit des höhern jüdischen Lebens und sehet zu, ob diese Juden wirklich so viel verächtlicher sind als Ihr selbst. Was ist der Sohn des Pfarrers Gascoigne? Ein mit sich selbst zerfallener, durch verfehlte Liebe unglücklich gewordener Rechtsgelehrter. Ist Hans Meyrick mehr als die leichtfertige Künstlernatur, ohne strengere Grundsätze, selbst gegen seinen edelsten Freund und Gönner, gegen Deronda bitter und verstimmt, wenn dessen Interesse dem eigenen zuwiderläuft? Wie flach und nichtssagend, fast larvengleich erscheinen solche Charaktere ohne tiefere Lebensaufgabe und höheres Verlangen neben der im Sumpfe gleichsam erblühenden Wunderblume, neben dem aus niedrigen jüdischen Verhältnissen hervorgewachsenen Geisteshelden Mardochai! Was muß es für ein Volk sein, das selbst aus seinen untersten

Schichten einen religiösen Genius, eine reine und erhabene Erscheinung wie Mardochai konnte hervorgehen lassen, was muß dies für eine Lehre sein, in der das Vorbild einer Mutter ihr unglückliches Kind selbst im Pfuhle der Verlockung keusch und pflichtbewußt zu erhalten geeignet ist! Ich bin weit davon entfernt zu glauben, daß eine Denkerin und Dichterin von dem Range wie George Eliot das Judenthum als die alleinige Quelle alles Edelsinnes, die Juden als die Erb- und Generalpächter aller Sittlichkeit habe darstellen wollen. Wie sie selber sagt, dürften die Caraiben das Stehlen für eine christliche Sitte halten, weil sie es vorzüglich an Christen wahrgenommen haben. Es steht mit den specifisch jüdischen Vorzügen nicht besser, als mit den specifisch jüdischen Lastern, von denen der Haß fabelt. Nicht zur Einseitigkeit und Ungerechtigkeit soll darum die Gegenüberstellung der beiden Kreise verleiten. Sie will vielmehr nur zeigen, daß das Judenthum keine überlebte Versteinerung ist, sondern eine Macht, die in menschlichen Gemüthern pocht und in Herzen pulsirt, nicht ein gleichgültiger Schatten, den man nicht weiter zu beachten braucht, sondern eine Thatsache von unberechenbarer Bedeutung, nicht ein Gegenstand werth der Vernachlässigung und Geringschätzung, sondern eine lebendige Herausforderung zum Nachdenken, ein tiefdeutiges Geheimniß. Dieses Judenthum soll, so denkt und sagt man gemeiniglich, die Religion der Vergangenheit, eine überwundene Stufe sein, aber es vermag selbst heute noch einen Mardochai zu erzeugen, es hat eine Zukunft.

Man hat fürwitzig gefragt, warum das Buch Daniel Deronda heiße, warum nicht: Gwendolen Harleth, warum nicht: Esra Mardochai Cohen? Wahrlich nicht aus Weisheit hast du so gefragt, könnte man mit dem alten Bibelworte antworten. Daniel Deronda ist der Held, das Ziel und die Blüthe der Dichtung. Wohl hat es ähnlich, wie bei den Juden der Tag

mit dem Abend beginnt, der Dichterin gefallen, die Sonne ihres Helden nicht sogleich aufgehen zu lassen und gleichsam zuvor nur durch das Mondlicht zu zeigen, welch eine Leuchtkraft von ihm auszugehen vermag. Es hat in dem Bau des Kunstwerkes an sich schon seine volle Berechtigung, um das Widerspiel zu Mirah durchzuführen, daß Gwendolen in allen ihren Launen und bis in die verborgensten Fältchen ihrer eigensinnigen und flatterhaften Mädchenseele uns zur Anschauung gebracht wird, aber die ganze breite Auseinandersetzung ihres Charakters hat auch für den Helden eine tiefe Bedeutung. Aus der genauen Betrachtung der Bahn, die ein Planet beschreibt, fällt ein klares Licht auf die Ermittelung des Schwerpunkts, von dem er angezogen und gehalten wird. Für die mit dem bewaffneten Auge der tiefsten Herzenskunde vor uns berechnete Bahn des Wandelsterns Gwendolen Harleth ist Daniel Deronda der bestimmende Mittelpunkt. Seitdem er am Spieltische zu Wiesbaden zum ersten Male seinen beredten Blick auf das übermüthige Mädchen geheftet, weicht sein Bild nicht aus ihrer Seele. Wie ein Wecker des schlummernden Gewissens, wie ein lebendiger Aufruf zur Besserung und zum Pflichtbewußtsein tritt er in ihr Leben ein. Er ist der erste und einzige Mann, dessen Achtung ihr Bedürfniß wird, weil sie mit dem Scharfblick des Weibes seine schlackenfreie Reinheit und Erhabenheit durchschaut. Nie kommt ein Wort der Schmeichelei, nie eine Ermunterung ihrer Schwächen über seine Lippen, um die stets ein Ernst gebreitet ist, als ob sie eben zu strengem Worte sich geöffnet hätten. Die an Bewunderung und Anbetung gewöhnte Schönheit, deren Laune der Männerwelt Befehl zu sein schien, begegnet hier zuerst einem in sich gefesteten Manne, der mit seinem durchdringenden, die Gedanken prüfenden Blicke sie bändigt, dessen Schätzung ihr begehrenswerth erscheint und der dadurch, daß er sie ihr zu versagen scheint, zu fortwährender

Selbstprüfung sie herausfordert. Er wird der Magnet, der sie richtet und hält, der Anker, an den ihr schwankes Lebensschifflein gebunden ist, er wird ein Stück ihres Gewissens, der Priester, dem sie beichtet, vor dem sie auf die Kniee sinken möchte, ein Engel, zu dem sie emporblickt. Sie hat dem Mann die Hand gereicht, den sie verachten mußte; sie hat seinem verstoßenen Opfer das Versprechen gebrochen, daß sie nie die Seine werden wolle, sie büßt in namenlosen Qualen, die der verachtete, gehaßte, verabscheute Gatte mit der Ruhe der Unmenschlichkeit ihr bereitet; nur Eines klammert sie ans Leben, ihr Leitstern im Wettersturm, ihre Rettung im Schiffbruch — Deronda. Allein er ist ihr Beschützer, ihr Tröster, ihr Gewissensrath, ihr Freund, ihr Erzieher, aber nimmermehr mag er ihr — Gatte werden. Das sind schlechte Seelenkenner, die so wenig der wunderbar fein gezeichneten Entwickelung dieser Charaktere zu folgen vermochten, daß sie davon enttäuscht sein können, wenn nicht endlich aus Gwendolen und Deronda ein Paar wird. Gwendolen ist das Urbild jener harmloserern Selbstsucht, die gern die Welt um ihr liebes Ich sich drehend denkt und nichts mit dem Leben anzufangen weiß, wenn dieses Ich etwas rauher vom Schicksal angefaßt wird. Deronda besteht aus Liebe und Hingebung, er hat sich früh an zu viel Höheres angeknüpft, als daß am Leben nur er selbst sich reizend und dieses Daseins werth erschiene. Wohl mag es der Selbstlosigkeit gelingen, die Selbstsucht zu bessern, zu erheben, aber Beider Wesen ist ein Widerspruch, der nicht aufgehoben werden kann. Welche tiefe Lehre vom sittlichen und nationalen Gesichtspunkte aus noch darin liege, daß nicht schließlich Beide die Ehe vereinigt, werden denkende Leser selbst errathen haben. —

Man muß das Philisterium abstreifen und einmal ernstlich mit allen spießbürgerlichen Voraussetzungen brechen, um die Entwicklung Deronda's zu begreifen. Von Jugend an der Sorgen

für sich selbst überhoben, gewöhnt er sich früh daran, für Andere sich einzusetzen, zu helfen, zu retten, wo die Gelegenheit sich dazu bietet. Er hat den Muth der Meinung, Unabhängigkeit des Geistes genug, um selbstständig eine Erscheinung zu prüfen, er ist frei von der Feigheit jener Kreise, „denen der Mangel an jeder tieferen Bewegung als Witz gilt", hält Unwissenheit nicht für einen Schmuck und Stumpfsinn nicht für das nothwendige Zubehör der höheren Erziehung. In seiner unerschöpflichen Hingebung an Andere hat er stets nur Vertrauen genossen, Herzensergießungen und Beichten aller Art eutgegengenommen, aber niemals selber Gelegenheit gefunden, Vertrauen zu schenken, sich Anderen zu erschließen. Deronda kennt die Juden nur wenig und fühlt sich von ihnen eher abgestoßen als angezogen, die Gebildeten unter ihnen scheinen ihm nur darnach zu streben, unter den Völkern aufzugehen. Da rettet er Mirah und wird von dieser duftigen Blüthe dazu angetrieben, das Judenthum und seine Bekenner näher zu prüfen. Er ist ein, von drückenden Gedanken über seine dunkle Abkunft beladener Mensch, er, der Wohlthäter so Vieler, hat bisher noch die Wohlthat nicht genossen, zu einer treuen Seele sich aussprechen zu können. Da findet er auf der Suche nach Mirahs verlorenen Verwandten einen merkwürdigen Juden, der ihn ganz gewinnt und für sich einnimmt. Dahin ist die Geringschätzung, mit der er die Juden betrachten zu dürfen glaubte, dahin die vornehme Gleichgültigkeit gegen diesen niedrigen Stamm! Der erste Mensch, den er gefunden, zu dem er mit Bewunderung und Liebe emporblicken konnte, war ein jüdischer, schwindsüchtiger, bettelhafter Uhrmacher, dieser Jude sein erster Freund, die Gedanken, mit denen dieser ihn entflammte, das Erste, was ihn im Leben tief und wahrhaft ergriff, er hätte ein Jude sein mögen, um den Aufgaben zu leben, die jetzt als wahrhaft menschenwürdig ihm aufgegangen waren. Er ist ein Jud'! — Genua wird ihm

von seiner Mutter die Eröffnung gemacht, daß sie ihn, um ihn, den jüdischen Knaben, vor der Schande seiner Abstammung zu befreien, ihrem Verehrer Sir Hugo Mallinger zur Erziehung mit der Bedingung übergeben habe, daß er in Unkenntniß über seine Herkunft erhalten werde. Er fühlt das Blut seines Großvaters, eines jüdischen Arztes in Genua und seines edlen Vaters Ephraim Charisi — die Mutter hatte ihm den Namen Deronda gegeben — in sich aufwallen, Mardochai hatte Recht behalten, die Erfüllung war gekommen. Wohl wird jeder wilde Freudenausbruch in ihm niedergehalten, da er die Mutter als Fürstin Helm-Eberstein antrifft, von ihrem Kinde geschieden auf Nimmervereinigung, aber es bedarf keines äußeren Zeichens jubelnder Überraschung, war er doch Jude dem Herzen nach, ehe die Stimme des Blutes in ihm erwachte. Der Ehebund mit Mirah, die begeisterte Ausführung alles dessen, was ihm im Umgange mit Mardochai als Aufgabe und Beruf seines Lebens erschienen war, sind das natürliche Ergebniß, dem der Lauf der Entwickelung ruhig und sicher zugesteuert war. Es ist albern, eine Dichtung wie einen Steckbrief zu behandeln, dessen Vorlage irgendwo im Leben oder in der Geschichte aufzusuchen und sei es selbst gewaltsam, aufzufinden ist; es verlohnt sich darum gar nicht erst, die Vermuthungen zurückzuweisen, die über Deronda's Vorbild aufgestellt wurden. Mit mehr Recht könnte ein Allegorist in ihm das Bild der Menschheit in ihrem Verhalten zum Judenthum vorherverkündet sehen, wie sie nach Verkennung und Geringschätzung es zu beachten und immer mehr zu lieben anfängt, bis sie eines Tages die Entdeckung machen wird, daß es Fleisch ist von ihrem Fleische und Bein von ihrem Bein.

(Fortsetzung folgt.)

Aufgefundene Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Offenbach,

mitgetheilt

von Rabbiner Dr. Samuel Back.

(Fortsetzung.)

5. Den bereits verstorbenen Jacob Frank halten sie für ein Gott, sie haben ein gewisses Zimmer, dorten befindet sich ein Bett, eine rothe sammte Decke, ein paar Hosen, wer nun zu sie kommt, muß sich in diesen Zimmer niederwerfen, den Jacob Frank anbethen, wie auch alle Prager Leute, welche in Offenbach gewesen, gethan haben, auch wird in diesen Zimmer auf Feuer gedämpft.

6. Die 3 Kinder des Jacob Franks geben vor, daß sie alles prophetischer Weise wissen, fast alle Tag sagen sie, dieses und jenes wäre ihnen selbige Nacht prophetischer Art oder durch Traum gesagt worden, ein welches sie auch sogleich als Befehle ertheilen und befolgt werden muß, dadurch foppen sie die Leuthe vieles Geld aus. Einmahl haben . . . . . und . . . . . mit ihrer übrigen Familie zu Prag, eine Summe von 5000 Fl. Courant beischaffen müssen, wie auch wirklich besagter . . . . . damit nach Offenbach geschickt worden, und vor die Osterferien im Jahr 560er i: e. A^{o}. 1800: — daselbst eingetroffen sich 3er Tage verweilt, hernach hat er sein Seegen bekommen, er vergos darüber Freudenthränen und wirft sich in besagten Zimmer nieder, bat ein Gebet zum Schenstechoff.

7. Der . . . . . aus Prag hat viele Ducaten an die Eva gegeben, auch wegen seinen Sohn . . . (jetzt heißt er

Jacob) den er mit nach Offenbach gebracht gab er vieles Geld an denen 3 Schenstechoffs Kinder. An unsere Fastnacht gab er wegen Leibesauslösung vieles Geld, so eben an die Ostern wegen das Ostern-Lamm. An Sabbath haben sie ihm sein Bart abgeschnitten, dafür hat er eben viel Geld geben müssen. Alles Gold und Silber, so er dahin gebracht, hat er müssen an die Geldschmiede verkaufen, auch Banco-Zettlen, dann eine Obligation von 2000 Fl. so er mitbrachte, hat er in Beysein diese 2 Kinder von . . . . . welche mit ihm gegangen sind, bey Herrn Gundard in Frankfurth versezen müssen, bey welcher Gelegenheit ihn auch die hiesige Herren Königswarther getroffen und gesprochen haben.

Auch wie . . . . . mit seinem Studenten . . . . . im Sommer 559 i: e A° 1799 in Offenbach war, hat er vieles Geld gegeben, um die Pfänder von die 3 Jacob Franks Kinder damit einzulösen, er hat auch davon Goldene Uhren und Dosen mit nacher Prag geführt.

8. Den . . . . . zu Prag, ist von die Jacob Franks Kinder an befohlen worden, er soll suchen viele Leute an sich zu ziehen, und dieselbe recht glaubhaft zu machen.

9. Bey ihren (diese 3 Junge Menschen) Anwesenheit zu Offenbach sind bey die Jacob Franks Kinder im Keller, zwey Leuthe gebunden gelegen.

10. Die Prager-Leute reisen nacher Offenbach auf fremde Päße, welche ihnen die Offenbacher zu schicken.

11. . . . . hat auch schon viele Tausend Gulden an ihnen geben müssen, deßgleichen auch . . . . . , die sich Anfangs des Befehls widersezen wollte, wurde aber dazu gezwungen.

Der . . . . . dessen Bruder und Anhänger hätten vieles Geld von . . . . . in Händen.

12. Im Sommer 559: i: e: 1799. sind alle . . . sche, ... , ... , ... mit . . . . . und

alle ihre übrigen Anhänger in Offenbach gewesen, dadurch erfolgte, die Briefen in der Welt herum zu schreiben. Einige Jahr frühr da ... ... mit seinem Tochtermann ... . in Offenbach waren, kommt Lezterer fast Wahnsinnig nacher Prag zurük, aber ... ... suchte durch vielen Zureden ihm wieder einzunehmen und an sie wieder glaubhaft zu machen.

13. Sie (diese 3 Jungen) haben sich von der Complot des Schenstechoffers zu Offenbach, los gerissen ohne Vorwissen des Vatters ... ..., zeigen auch Briefe von ... ..., er schrieb, daß er so sehr darüber erschroken und unzufrieden wäre.

(Bis Anherr die Aussagung des Herrn Wolf Lippmann Hamburgers Dahim.)

Eine fernere Zeugenschaft vom Hebräischen ins Deutsche übersezt.

Am Dienstag den 8. Kislef **561**: i: e d. 25. Nov. **1800**: erschien für uns Herrr Beer Simon Ichenhäuser dahier, man legte ihn auf und bedeutet ihm theuer und heilig, nichts weiter als die reine Wahrheit zu sagen, er gelobte hieran an, und sagte darauf folgendes:

Anfangs des verflossenen Sommers waren Drey Jungen, zwei von Prag die Kinder des .... Nahmens ....., und ..., der Dritte von Dresden Nahmens ....., dahim, sie sind von Offenbach Hierhero gekommen, diese haben ihm erzehlt, wie daß sie in Offenbach unter der dortige Schenstechoffs-Versammlung gewesen sind, haben sich aber los zu machen gesucht, sind entwischt, haben auch ein Buch und Schriften, von ihre Narrheiten darinen beschrieben, mit genommen. Der Dresdener erzehlte ihm folgendes.

1. Er ist eigendlich von Dresden aus, da er ein Waise war, nacher Prag an ..... recomandirt worden,

. . . . . verführte ihm, sagte, er wollte ihm den rechten Glauben an weisen, und hat ihn im Irrwege geführt, daß nämlich Jacob Frank ein Gott wäre, und noch mehrer dergleichen Thorheiten. Wie nun . . . . . gesehen, daß er recht eingenommen ist, schikte ihm nachro Offenbach zu die Kinder des Jacob Franks, er war dort wohl angesehen, sie haben ihn mehr als andere ihre Leute anvertraut. Hernach sind auch die zwei Söhne von . . . . . von Prag dahin gekommen, diese waren auch wohlangesehen und mann vertraute ihnen viel. Nun haben diese 3er Jungen immer vermeint, vermög wie mann sie anfangs eingeredet und dazu verführt, daß dieses alles buhre Heiligkeit wäre, und die Jacob Franks Kinder wären Biederleuthe und Heiligthümer. Da sie aber endlich lang dort waren, haben sie Einsicht bekommen und sich auch darüber erstaunt, wie daß ihr ganzes Werk und Betragen buhre eitel uud Schwachheiten sind, wie auch einmahl bei die Jacob Franks Kinder am unsern Versöhnungstag solche Greulthaten ausgeübt worden sind, sie stunden damahls vor der Thür Wache, sie hören verschiedene unbeschreibliche Schandsachen. Die . . . . . s Tochter weinte damahls sehr, hernach aber schrieb sie nacher Prag, wie äußerst glüklich sie geworden ist, auch sonst viele Schand und Greulthaten die sie zu gesehen und gehört haben. Hierauf haben sie sich resolvirt einmahl auf und davon zu gehen. Da nun bei denen Jacob Franks Kinder schwer zu entwischen, denn alles versperrt und verschlossen ist, auch haben sie sich gefürcht etwas davon merken zu lassen, weilen einige Leute welche einmahl nur etwas gemurrt haben, im Keller gebunden gelegt worden, diese werden täglich geschlagen, bekommen nichts als Wasser und Brod, und wirklich bey ihrer Abwesenheit [1]) noch gebunden gelegen sind, so

[1]) Soll wahrscheinlich heißen: „Anwesenheit".

Der Einsender.

haben sie die Zeit abgewartet und sind bei Nachts über der Mauer gesprungen, nacher Frankfurth gelaufen, und von Frankfurth hierherr.

Ferner erzehlen die sämtl. 3 = Jungen.

2. Daß . . . . . der Häupter unter sie in Prag ist, es ist auch einmahl von Offenbach aus, der Befehl ergangen, daß . . . . . in Prag bleiben solle, um mehrere Glaubens-Anhänger zu verschaffen.

Wenn die Offenbacher Geld brauchen, thut der älteste der Ruach zu Frühe sagen, bei Nacht wäre ihn ein Vers prophetischerweise gesagt worden, hernach versammlen sich der Ruach mit seine bei sich habende Leute, und machen auf diesen Vers verschiedene Auslegung, nämlich der oder jener soll so und so viel Geld geben, wie auch einmahl auf nehmlicher Art an . . . . . in Prag an befohlen worden, daß er binnen 3 Tag nach Empfang des Befehls 5000 Fl. beischaffen soll, und allzeit wenn sie solche Befehle ergehen lassen, wird dabei bemerkt, das Geld gehört in Gottes-Haus, und etwas davon für die Glaubens-Anhänger. . . . . ist auch wirklich hierauf mit ein Kind von . . . . . nacher Offenbach gefahren, und obige Geldsumme mit gebracht. Wie . . . . . dahin gekommen hat er sich der Eva Tochter des Jacob Franks zu Füßen geworfen, er weinte Freudensthränen, daß er das himmlische Glück erlangt Sie zu sehen. Sie Eva sagt: warum weint er? ich bin ja nur ein armes Mädchen, darauf antwortete . . . . . , ... , Die Herablassung ist ein Beweis Ihrer Großmächtigkeit. Auch ein armer Student von Prag haben sie verführt welcher nicht mehr dan 20 Fl. vermögend war, diese opferte er ins Gottes-Haus nach Offenbach.

3. . . . . von Prag ist einmahl hier durch

passirt (Aussager dieses Herr Beer S: Ichenhäuser sagt, er glaubte die 3 Jungen haben ihm gesagt, es wäre im Jahrgang 559: i: e 1799 gewesen, kann sich die Zeit eigendlich nicht genau erinnern) damahls ist er nacher Offenbach und hat Geld an die Schenflechoffers mit gebracht, hernach wieder nacher Prag gegangen, und da Jahr darauf wieder mit sein Kind nach Offenbach gekommen, und vieles Geld und Werthschaften mitgebracht. Bei dieser lezte Reise nach Offenbach, schreibt . . . . . erst nacher Offenbach und machte eine Anfrage, ob er sein Bart soll abschneiden lassen? sie antworteten hierauf, bei Leibe nicht, weilen der Bart heilig wäre; hernach aber da er schon in Offenbach war, kam einmahl Befehl von denen Jacob Franks Kinder, es seye sie prophetischerweise gesagt worden, ... soll sein Bart am Säbbath abschneiden lassen, und soll dafür — 600 Fl. als ein Opfer geben. Wieder einmahl kam Befehl, ... soll eine gewisse Geldsumme, und zwar nicht er selbst, sondern sein Kind, an der Eva als Opfer überbringen, wie auch wirklich geschehen.

(Bis anherr die Aussagung des Beer Simon Ichenhäuser dahier.)

Eine weitere Zeugenschaft vom Hebräischen ins Deutsche überschrieben.

Am nehmlichen Tag d. 8. Kislef 561: i: e d. 25. Nov. 1800 stunde vor uns ein Student, Nahmens Joseph Beer Sohn Geßler [1]) von Winschbach. Wir machen ihn die nach Jüdischer Geseze gewöhnliche Vorstellung und Auflage mit den größten Nachdruk, nichts weiter als nur, was er ganz gewiß weis, zu sagen, er gelobte auch hieran an, und sagt folgendes.

Verwichenen Sommer war einer von Dresden Nahmens . . . . . , von Offenbach hierher gekommen, er erzehlte den

[1]) Wohl Götzes?

Studenten Joseph Beer eine Geschichte, wie ihm gegangen, und wie so er hierherr kam, nämlich er ist als ein Waisenkind bei .... in Prag erzogen worden, er .... lernt mit ihm, verführt ihm bis er seiner Rede glauben gibt, nachherr schikte ihn nacher Offenbach an die Jacob Franks Kinder, er ..... hat immer vermeint die Rede des ....s wären gegründete Wahrheiten, und die Jacob Franks Kinder wären Biederleuthe und Heiligthümer, bis endlich ihm die Augen aufgegangen sind, und er empfinde das Gegentheil, daß ihr ganzes Betragen nur die Leuthe zu verführen seye. Hauptsächlich merkte ers einmahl, da der eine Sohn des Jacob Franks, Nahmens Joseph einmahl zu ihm sagte, er sollte ihn diese folgende Worten auf Hebräisch aufschreiben, nämlich (כל ויני דמלכי בידידו יתמסרן) welches er ....., auch gethan. Hernach ist gedachter Joseph in der Welt herum gereißt, er kam retour und bringte sehr viele Geld mit, auch eine Goldene-Metalle [1]) worauf die Hebräische Worten (כל ויני דמלכי בידידו יתמסרן) stehen, welche Metalle er für ein außer ordentlichen Wunderzeichen vorgegeben, und er ..... hörte von einem deren Glaubens-anhänger sagen, das viele Gold so Joseph mit gebracht, kann wohl natürlich seyn, die Metalle aber ist ein wunderliches Wunderwerk und ein Heiliger Wunderzeichen. Hieran merkte er ..... meinstens daß ihre Sachen nur dahin zweken, die Leute mit Thorheiten irre zu führen.

Ferner erzehlte ihm unter Andern: Wie daß einmahl vieles Geld aus Prag angekommen wäre, damahls haben alle Glaubens-Anhänger die bei die Jacob Franks Kinder im Hause sind circa 80 — und die andere die nicht in ihrem Hause sind über 100 Person alle neue Beinkleider gemacht bekommen.

(Bis Anherr die Aussagung des Studentens Joseph Beer Winschbach.)

[1]) Für Medaille.

Vorstehende Zeugenschaften von Hh: Wolf Lippmann Hamburger, Beer Simon Ichenhäuser und Joseph Beer Winschbach, sind vor unterschriebenen Rabiner-Gericht nach aller Jüdischen Rechtens Formen abgehört und aufgenommen — und so fort vom Hebraischen ins Deütsche pünctlich übersezt worden, so hiermit bestens attestiren.

Fürth d. 3. December 1800.

Siegel: Salomon Cohn Ober Rabiner dahier.

S. K. R

Siegel: Ascher Elsaß unter Rabiner.

אשר ב״ר יצחק איזק
מעלווס.

Siegel: Wolf Löb ulman unter Rabiner.

W. L.
R.

Die Vorstehende Zeugens-Abhörung ist auf unsere Veranlassung von das dahiesige Wohlangesehene Hochgelehrt und sehr Bescheidentes Rabinergericht, nach aller jüdischen Rechtens Formen abgehört, und aufgenommen worden, ein welches wir unterzeichnete Vorsteher für uns und in Nahmen alle übrige Herren Vorstehen der hiesige sämtl. Judenschaft hiermit bestens attestiren und bestättigen.

Fürth d. 3. December 1800.

Siegel: Wolf Neubürger.

קהל Elias Lowositz.

F. G. Joseph Isaac Wertheimber.

פיורד.

Beglaubigt Fürth den 4. December 1800. Von Königl. Preuß. Polizey Commssärs wegen

Ruff Director.

(Siegel der Koenigl. Preuß. Polizey-Commission in der Hofmark Fürth.)

Der Hauptinhalt dieser Aussagen stimmt mit der mündlichen Mittheilung eines einstigen geachteten, nunmehr verklärten Mitgliedes des Frank'schen Hofes in Offenbach überein, die von demselben meinem geehrten hiesigen Collegen Herrn Dr. Stein gemacht und von Letzterem im Jahrbuch „Achawa" 1868 veröffentlicht wurde.

(Fortsetzung folgt.)

Abhandlungen.

Zeit der Anwesenheit der adiabenischen Königin in Jerusalem und der Apostel Paulus.

Der Proselytismus der adiabenischen Königin Helena oder vielmehr ihre Reise nach Jerusalem und ihr Aufenthalt daselbst sind bisher noch nicht chronologisch ermittelt und fixirt. Es ist aber nicht ohne Wichtigkeit, da sich dadurch anderweitige Facta der judäischen Geschichte und auch der neutestamentlichen Zeitgeschichte chronologisch einreihen lassen. N. Brüll hat zwar eine sorgfältige chronologische Untersuchung über die Ereignisse, welche das adiabenische Königshaus betreffen, angestellt [1]). Aber gerade diesen orientirenden Punkt, Helena's Reise nach Jerusalem, hat er nicht behandelt. Auch ist er bei aller Sorgfalt für chronologische Akribie von unerwiesenen Punkten ausgegangen. So hat er Josephus' Angabe, daß der adiabenische König 24 Jahre regiert habe, angenommen und zu Grunde gelegt; aber diese ist durch ihren eigenen Charakter verdächtig. Auch die numismatischen Resultate, welche er für die Chronologie der Adiabener

[1]) N. Brüll, Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur I. Jg. 1874 S. 58 fg. Adiabene und besonders von S. 66 fg.

ausnutzte, sind auch nicht so kritisch gesichert, daß sie als Ausgangspunkt genommen werden könnten. Der Engländer Lindsay hat die Geschichte der Parther oder vielmehr die Diadoche der parthischen Könige aus parthischen Münzinschriften zu fixiren gesucht [1]). Aber Egli bemerkt mit Recht, daß Lindsay zu viel auf die Ergebnisse Longperiers gebaut hat, und diese geben keineswegs kritische Gewißheit [2]). Zuweilen wird ein chronologischer Punkt negativ fixirt: Der und der parthische König könne in der und der Zeit nicht gelebt oder nicht mehr gelebt haben, da sich von ihm aus dem und dem Jahre keine Münze findet. Zufällige Funde oder Nachgrabungen können also leicht das chronologische Resultat erschüttern. Man kann also auf die Ergebnisse der Numismatik allein nicht die Geschichte des adiabenischen Königshauses aufbauen. Man muß vielmehr anderweitige Angaben als Directive oder Correctiv damit vergleichen. Josephus hatte zuverlässige Nachrichten über die Geschichte der adiabenischen Proselyten, die er gewiß aus dem Munde der Verwandten des Königs Monobaz vernommen hatte, welche zur Zeit des Krieges gegen die Römer in Jerusalem tapfer gegen die Feinde gekämpft und als Gefangene in Rom mit ihm verkehrt hatten [3]). Allerdings auf seine Nachricht, daß Izates vierundzwanzig Jahre regiert und vierundzwanzig Söhne und eben soviel Töchter hinterlassen habe [4]), ist nicht viel zu geben, obwohl er sie aus derselben Quelle bezogen haben mag. Die Zahl 24 macht sie verdächtig. Aber anderweitige Nachrichten desselben über die adiabenisch-jüdäische Geschichte, wenn sie nicht kritisch angefochten werden können, dürfen als historisch gesichert angenommen und verwerthet werden.

[1]) Lindsay, a review of the history and coinage of the Parthians. Das Buch ist sehr selten.

[2]) In Büdingers Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte I S. 358 fg.

[3]) Josephus, jüd. Krieg II, 19, 2; VI, 6, 4.

[4]) Das. Alterthümer XX, 4, 3.

Josephus giebt an zwei Stellen an, daß zur Zeit der Anwesenheit der Königin Helena eine grausige Hungersnoth in Jerusalem geherrscht habe, welche viele Bewohner hingerafft. An einer dieser Stellen giebt er keinen chronologischen Anhaltspunkt, sondern referirt, daß die Königin ihre Leute theils nach Alexandrien zum Ankauf von Getreide und theils nach Cypern zur Herbeischaffung von Feigen ausgesandt habe [1]). An der andern Stelle [2]) bezeichnet er die Zeit zwar unbestimmt, aber doch bestimmbar: daß nämlich während der Procuratur des Tiberius Alexander ein fürchterliche Hungersnoth in Judäa geherrscht habe, und Helena habe Getreide aus Aegypten zur Vertheilung ankaufen lassen. Dieser chronologische Punkt läßt sich einigermaßen dadurch ermitteln, weil Josephus dabei erzählt: Auf Tiberius Alexander sei Cumanus gefolgt und Herodes II sei gestorben in Claudius' achtem Regierungsjahr, d. h. zwischen 31. Jan. 48 und 30. Jan. 49. Man könnte also daraus schließen, daß Tiberius im Jahre 47 Landpfleger war, vielleicht auch noch im Jahre 48, aber jedenfalls nicht lange vor 47, da sein Vorgänger Cuspius Fadus erst nach Agrippa's I Tod, nach Sommer 44, die Procuratur angetreten hat. Die Hungersnoth in Judäa läßt sich demnach zwischen 46—48 limitiren. In dieser Zeit war Helene bereits in Jerusalem. Diese Zeit kann aber durch ein anderes Moment noch mehr limitirt werden.

Noch an einer dritten Stelle spricht Josephus nämlich von derselbe Hungersnoth und bestimmt ungefähr die Zeit, ohne dabei die Wohlthätigkeit der Königin zu erwähnen: „Kurz vor diesem

---

[1]) Das. XX, 2, 5.

[2]) Das. 5, 2 *Ἐπὶ τουτοῖς δὴ καὶ τὸν μέγαν λιμὸν . . . συνέβη γένεσθαι.* Der Ausdruck ist dunkel. Aber da Josephus voraufgehend von Tiberius Alexanders' Nachfolge auf den Procurator Fadus spricht, so meint er wohl, daß die Hungersnoth unter dem Erstern gewüthet habe.

Kriege (gegen die Römer) unter Claudius' Regierung, während bei uns Ismael Hoherpriester war und die Hungersnoth unser Land ergriffen hatte" u. s. w. [1]). Diese Angabe enthält auf den ersten Blick einen chronologischen Widerspruch. Denn der Hohepriester Ismael erhielt, nach Josephus, seine Würde von Agrippa II unter Nero's Regierung während Felix Procuratur [2]), etwa 59—60. Es hat allerdings noch einen Hohenpriester Namens Ismael und auch mit dem Beinamen Phiabi oder Phabi gegeben. Aber dieser kann hier nicht gemeint sein, da er mindestens dreißig Jahre vorher im Beginne von Tiberius' Regierung fungirt hat. Dieser Widerspruch kann indeß leicht gehoben werden, und zwar durch eine andere Angabe bei Josephus von der Zahl der absetzbaren Hohenpriester von Herodes bis zum Untergang des Staates.

Diese sollen im Ganzen achtundzwanzig betragen haben [3]). Indessen kommen nur siebenundzwanzig heraus, wenn man die Hohenpriester zusammenstellt, deren Einsetzung und Absetzung Josepus unter Herodes, Archelaus, der ersten Reihe der Procuratoren, ferner unter Agrippa I, Herodes II und Agrippa II, mit Nennung der Namen anführt [4]). Es fehlt also offenbar ein Name. Dieser muß aufgesucht werden.

Diejenigen Hp., welche zweimal fungirt haben, dürfen nur einmal gezählt werden; sonst kämen neunundzwanzig heraus, da Ananel unter Herodes und Joasar unter diesem König und

---

[1]) Das. III, 15, 2: *Κλανδίου Ῥωμαίων ἄρχοντος, Ἰσμαήλου δὲ παρ' ἡμῖν ἀρχιερέως ὄντος, καὶ λιμοῦ τὴν χώραν ἡμῶν παταλαβόντος κ. τ. λ.* Es ist nicht zu vrkenneen, daß Josephus dieselbe Hungersnoth gemeint hat, von der er an den anderen Stellen spricht.

[2]) Das. XX, 8, 8.

[3]) Das. XX, 10, 5: *οἱ πάντες εἰκοσιοκτώ.*

[4]) Vergleiche die Reihenfolge der 27 Hohenpriester bei Schürer, Lb. der neutest. Zeitgeschichte S. 418 fg.

Archelaus zweimal fungirt hat. Auffallend ist nun, daß Josephus erzählt, zur Zeit, als unter dem Procurator Festus ein Aufstand in Cesarea ausgebrochen war, Agrippa den Hp. Ismael Phiabi eingesetzt habe [1]), ohne dabei, wie sonst, zu bemerken, wer sein Vorgänger gewesen ist. Festus' Procuratur fällt zwischen 60—62. Also innerhalb dieser Zeit ist Ismael Hp. geworden. Aber dann müßte der Hp., den Josephus vorher einsetzen läßt, nämlich Anania, Sohn Nebedaï, welchen noch Herodes II, nach Agrippa's I Tod eingesetzt hatte (vor 48), mehr als 10 Jahr fungirt haben, was durchaus unannehmbar ist. Denn es lag in der Politik der herodianischen Herrscher, keinen Hohenpriester lange im Amte zu lassen. Mehrere haben daher nur ein einziges Jahr fungirt. Dieser Umstand und das Fehlen eines Hohenpriesters, um die Zahl 28 voll zu machen, führen darauf, daß zwischen Anania b. Nebedaï und Ismael b. Phiabi eine Lücke anzunehmen ist.

An mehreren Stellen spricht Josephus von einem Hohenpriester Ananias, von seinem Reichthum, seinem Ansehen und seinem Einfluß, ohne irgendwo anzugeben, zu welcher Zeit er fungirt hat. Nachdem Josephus referirt hat, daß Agrippa II beim Eintreffen des Procurators Albinus, des vorletzten vor Florus (62—64), den Hp. Anan b. Anan abgesetzt und an dessen Stelle Josua b. Damnaï eingesetzt habe, fährt er fort: „Der Hohepriester Anania nahm mit jedem Tage mehr an Ansehen zu und wurde von seinen Mitbürgern außerordentlich mit Zugethanheit und Hochachtung geehrt. Er war nämlich gewandt, Vermögen zu erwerben. Er hat also Albinus und den Hohenpriester mit Geschenken gewonnen" [2]). Also ein an-

---

[1]) Jos. das. XX, 8, 8. *κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ὁ . . . Ἀγρίππας δίδωσι τὴν ἀρχιερωσύνην Ἰσμαήλῳ.*

[2]) Jos. das. XX, 9, 2.

gesehener Hoherpriester Ananias während der Funktion eines Andern, des Josua b. Damnaï. Das will also sagen, daß dieser Anania früher Hp. gewesen war. Weiterhin schildert Josephus die gewalthätigen Fehden zwischen dem abgesetzten Hp. Josua b. Damnaï und seinem Nachfolger Josua b. Gamaliel (Gamala) und fährt fort: An Reichthum überragte Ananias, und zwar alle die, welche bereitwillig waren, Sold zu nehmen, gewinnend[1]). Voraufgehend erzählt Josephus, die Sikarier haben den Schreiber des Tempelhauptmannes Eleasar gefangen und in Fesseln abgeführt. Dieser Eleasar sei der Sohn des Ananias gewesen[2]). Darum hätten sich die Sikarier an diesen gewendet, den Procurator Albinus zu bewegen, zehn ihrer Genossen aus dem Kerker zu befreien, und versprochen, unter dieser Bedingung den gefangenen Schreiber zu entlassen. Aus allen Diesem folgt, daß es vor Josua b. Damnaï einen Hohenpriester Ananias gegeben hat. Aber unmittelbar vor diesem ist kein Raum für ihn, auch nicht zwischen diesem und Ismael b. Phiabi; denn vor diesem hat keiner mehr als 1 bis 2 Jahre fungirt, zwischen 60—63 Ismael, Joseph Kabi (Kamyt), Anan b. Anan und Josua b. Damnaï. Dieser Ananias muß also vor Ismael b. Phiabi fungirt haben, und dieser ist ohne Zweifel der 28te in der Reihenfolge. Er kann aber nicht identisch mit Ananias b. Nebedaï sein, wie die Chronologen seit Ussher annehmen. Denn dann würde immer noch der 28te fehlen, und das Auffallende wäre nicht beseitigt, daß Agrippa II diesen so lange, mehr als zehn Jahre sollte haben fungiren lassen.

---

[1]) Das. 9, 4.

[2]) Das. 9, 3. *παῖς δ' ἦν οὗτος (ὁ Ἐλεάζαρος) Ἀνάνου τοῦ ἀρχιερέως.* Anstatt Anan muß man unzweifelhaft Ananias lesen, da der Name Ananias zweimal in dieser Relation vorkommt, daß die Sikarier sich an ihn gewendet und daß dieser sich bei Albinus für sie verwendet hat.

Außerdem ergiebt sich aus talmudischen Stellen, daß dieser Anania nicht Sohn Nebedaï's gewesen ist. Wir haben oben gesehen, daß Josephus an diesem Anania den außerordentlichen Reichthum hervorhebt, daß er sämmtliche Hohepriester an Vermögen übertroffen habe. Nun wird in talmudischen Quellen der Reichthum eines Hohenpriesters Eleasar b. Charsom als außerordentlich geschildert. Es wird erzählt, die Mutter des Ismael b. Phiabi habe ihrem Sohne für seine Funktion am Versöhnungstage ein Gewand aus Linnen im Werthe von 100 Minen anfertigen lassen, dagegen die Mutter des Eleasar b. Charsom gar eines im Werthe von 20,000 [1]). Wie übertrieben auch diese Relation ist, so muß ihr ein Kern Geschichtliches zu Grunde liegen. Denn es wird in der Mischna als Ausgemachtes erzählt, daß die Hohenpriester am Versöhnungstage mit theuren Gewändern von pelusischem und indischen Gewebe abzuwechseln pflegten [2]). Nun wurden allerdings aus dem linum pelusiacum Luxusgewänder verfertigt, und noch theurere aus linum indicum. Solche Halaches in der Mischna sind stets aus einem geschichtlichen Vorkommniß entstanden. Es muß also einmal einen so reichen Hohenpriester gegeben haben, daß er sich den Luxus gönnen konnte, des Morgens ein pelusisches und Nachmittags ein indisches Gewand anzulegen — und das kann nur der als reich geschilderte Hohepriester Eleasar b. Charsom oder — Anania gewesen sein. Von Eleasars Reichthum wird noch mit maaßloser Hyperbel erzählt: er habe 1000 Städte auf dem Königsgebirge und 1000 Schiffe

---

[1]) Tosephta Joma 1, auch b. das. 35 b: מעשה בר' ישמעאל בן פאבי שעשתה לו אמו כתונת ממאה מנה . . . שוב מעשה (בר') אלעזר בן חרסום שעשתה לו אמו כתונת משתי רבות . . . והוריזה אחיו הכהנים מפני שנראה מתוכה ערום.

[2]) Mischna Joma III. בשחר היה לובש פלוסין של י"ב מנה ובין הערבים הנדוין של שמונה מאות זו.

auf dem Meer besessen [1]). Reduciren wir diese Zahl auf ein Minimum, so mag er eine Stadt oder ein Dorf auf dem Königsgebirge sein Eigenthum genannt und einige Kauffahrtei-Schiffe auf dem Meere gehabt haben.

Wir haben also zwei von einander unabhängige Nachrichten von einem außerordentlich reichen Hohenpriester, nur nennt ihn die eine Quelle Ananias und die andere Eleasar. Kann man sie nicht combiniren? Erinnern wir uns, daß Anania einen Sohn hatte, welcher den Namen Eleasar führte. Es war nicht ungewöhnlich, daß der Sohn nach dem Großvater genannt wurde. So kann der Hp. Ananias, Sohn des Eleasar gewesen sein, und die talmudischen Quellen können recht gut den eigentlichen Namen desselben vergessen und den Namen des Vaters dafür substituirt haben [2]). Hätte dieser reiche Hoheprieſter Schiffe ausgerüstet — und zwar, wie sich denken läßt, zum Waarentransport — so wäre auch erklärt, was Josephus von Ananias erzählt, er sei gewandt in Erwerbung von Reichthümern gewesen: ἦν γὰρ χρημάτων πορισтικός. Die talmudische Quelle würde uns die Mittel zeigen, wodurch dieser Hp. so reich geworden ist. Es bleibt auch keine Wahl übrig. Wir brauchen durchaus einen Hohenpriester, welcher die Zahl 28 ergänzen und zwischen Anania (oder Jochanan b. Nebedai) und Ismael, zwischen 49—60, fungirt haben muß. Nun findet sich ein Solcher, den zwei verschiedene Quellen als außer-

---

[1]) Jeruſ. Taanit IV, p. 69 a: כ' (כ') אלפים עיירות היו בהר אלעזר בן חרסום אלו מכולם וכנען אלף ספינות בים המלך (ולר'). Auch Midrasch Threni zu 2, 2. und Bab. Joma 35 b.

[2]) Der seltsame Name בן חרסום könnte ein Spitznamen gewesen sein. Dergleichen kamen in der leidenschaftlich bewegten Zeit des zweiten Tempels vor. Ich erinnere an בן חכינאי, ferner an בן פרישה und בן קפלא, an בן החוסחי und endlich an יוחנן בן הכוזף. So kann חרסום verschrieben sein in חרסום (wie אבאום = אבאום und ליסטים = ליסטים) und bedeuten χρυσός = Gold, also Sohn des Goldes. Besitzer von Reichthümern.

ordentlich reich schildern. Einen können wir nur unterbringen; folglich müssen wir die Namen combiniren. Man kann also mit historischer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß der Hp., welcher die Zahl und die Lücke ausfüllen helfen muß, Anania b. Eleasar geheißen hat. Diesen hat wohl Agrippa II eingesetzt.

Aber es ist nicht von ihm anzunehmen, daß er diesen mehrere Jahre hindurch habe fungiren lassen. Nun sagt uns Josephus, daß zur Zeit der Hungersnoth während der Anwesenheit der Königin Helena in Jerusalem ein Hoherpriester Ismael fungirt hat (o. S. 244). Wir kennen aber nur Hohepriester Ismael mit dem Beinamen b. Phiabi. Folglich hat um 46—48 ein Hp. dieses Namens fungirt. Wir müssen aber diese Zeit noch mehr limitiren. Im fünften Jahre seiner Regierung hat Claudius nach Agrippa's I Tod (44) Herodes II die Verfügung über die Pontificalia und das Einsetzungrecht der Hohenpriester gewährt. Das wäre das Jahr 45 [1]). Herodes machte gleich Gebrauch davon, setzte Simon b. Kantheras ab und wählte Joseph b. Kameï (Kamyt). Das wäre 45—46. Dann setzte er diesen ab und ernannte Anania b. Nebedaï, also 46—47. Darauf starb Herodes II (48). Da nun aber während der Procuratur des Tiber Alexander die Hungersnoth in Jerusalem wüthete, und während der Hungersnoth ein Hohepriester Namens Ismael fungirt hat, so folgt zwingend daraus,

---

[1]) Die Data der Urkunde (Josephus das. XX, 1, 2), welche Claudius den Gesandten mit der Bewilligung des Gesuches wegen der Pontificalien mitgegeben, widersprechen einander. Das Sicherste ist noch das Datum des Tribunats, das 5te Jahr (d. h. 45), weil vorauszusetzen ist, daß nicht lange nach Agrippa's I Tod (44) die Gesandtschaft an Claudius wegen der Unabhängigkeit der Hohenpriesterwürde von den Procuratoren petitionirt und daß Claudius die Gewährung des Gesuches nicht allzulange aufgeschoben hat. Petition und Gewährung müssen also um 45 erfolgt sein, d. h. in Claudius' fünftem Jahre.

daß Ismael b. Phiabi im Jahre 48 zum Hp. eingesetzt wurde, und zwar, wie sich denken läßt, von Agrippa II, welcher nach dem Tode seines Oheims das Ernennungsrecht erhalten hatte. Es war der erste Hp., den er ernannt hat. Selbstverständlich muß er den Vorgänger Anania b. Nebedaï abgesetzt haben; dieser hat also nicht 10 Jahre, sondern nur höchstens 2 Jahre fungirt. Nun berichtet aber Josephus ausdrücklich, daß Agrippa später, während Festus' Procuratur Ismael eingesetzt habe (o. S. 245), das muß also zum zweiten male gewesen sein. In der Zwischenzeit muß der reiche Ananias oder Eleasar b. Charsom oder richtiger Ananias b. Eleasar fungirt haben. Josephus hat durch irgend ein Versehen die Ernennung dieser zwei Hp. übergangen [1]).

Es ist also constatirt, daß im Jahre 48, während Ismaels Pontificat, Helena bereits in Jerusalem war. In welchem Jahre ist sie aber dahin gekommen? Oder in welchem Jahre erfolgte die Bekehrung des adiabenischen Hauses? Josephus erzählt die Geschichte des adiabenischen Königshauses während Fadus' Procuratur, 44—46. N. Brüll hat Izates' Thronbesteigung um 36 angesetzt, weil er dessen 24jährige Regierungszeit als gesichert hielt und dessen Tod um 60 ansetzte. Indessen, wie schon angegeben, ist diese Zahl zweifelhaft. Nur so viel ist gewiß, daß Izates um 40 bereits König war, da der Partherkönig Artaban in Folge der Ränke an seinem Hofe zu Izates Zuflucht nahm und, laut Inschriften, bereits im Jahre 41 gestorben

[1]) Noch einen Hp. Jonathan scheint Josephus in dieser Zeit übergangen zu haben; denn er erzählt, daß ein solcher Namens Jonathan sei um 52 von Quadratus mit Andern nach Rom geschickt worden (j. Kr. II, 12, 6). Vorher nennt er diesem Jonathan b. Anan, also derselbe, welcher um 36—37 fungirt hat (Alterth. XVIII 4, 2; 5, 3). Jonathan b. Anan hat also auch zwei mal fungirt. Wir haben also zwischen 48—59 vier Hp. Ismael, Anania, Jonathan zum zweiten male und Ismael zum zweiten male.

war. Im Jahre 43 regierte Vardanes, nachdem er ſich vorher mit ſeinem Bruder Gotarzes ausgeſöhnt hatte [1]). Dieſer Vardanes, welcher auf die Eroberung Armeniens ausging, das unter römiſchem Schutze ſtand, forderte Izates auf, mit ihm gemeinſchaftlich die Römer zu bekämpfen. Dieſer lehnte aber die Theilnahme ab. Er machte geltend, daß ſeine Mutter mit ſeinen fünf unmündigen Söhnen in Jeruſalem weilten, es ſei daher für ihn gefährlich, mit den Römern anzubinden, da die Seinigen in einem den Römern unterworfenen Lande lebten [2]). Tacitus erzählt nun, Vardanes würde Armenien überfallen haben, wenn er nicht von dem Legaten Vibius Marſus zurückgehalten worden wäre, der ihm mit Krieg bedrohte [3]). Nun war Marſus nur im Jahre 42—44 Legat von Syrien. Denn gleich nach Agrippas I Tod entfernte ihn Claudius von der ſyriſchen Statthalterſchaft, aus wohlwollender Erinnerung an den verſtorbenen judäiſchen König, welcher ihn öfter erſucht hatte, ſeinen Feind Marſus abzurufen [4]. Vardanes' beabſichtigter Angriff auf Armenien und Aufforderung an Izates, ihm beizuſtehen, fallen alſo während Marſus Statthalterſchaft in Syrien, d. h. zwiſchen 42—44, oder richtiger zwiſchen 43—44, da Vardanes ſich erſt im J. 43 mit ſeinem Bruder Gotarzes ausgeſöhnt hat und unbeſtrittener Herrſcher von Parthien geworden war. Damals war aber Helena bereits mit ihren fünf Enkeln in Jeruſalem.

---

[1]) Vgl. Berliner Blätter für Münzenkunde II S. 472,

[2]) Joſ. daſ. XX, 3, 4. *Οὗτος δὴ (Οὐαρδάνης) πρὸς Ἰζατήν ἀφικόμενος ἔπειθεν αὐτὸν, μέλλων πρὸς Ῥωμαίους πόλεμον ἐκφέρειν συστρατεύεσθαι καὶ συμμαχίαν ἑτοιμάζειν. Οὐ μὴν ἔπειθεν . . . ἔτι δε πεπομφὼς πέντε μεν . . . υἱοὺς . . . τήν τε μητέρα προσκυνοῦσαν τὸ ἱερὸν . . . ὀκνηρότερος ἦν.*

[3]) Tacitus Annales 11, 10. et reciperare Armeniam avebat (Bardanes), ni ab Vibio Marso . . . bellum minitante, cohibitus foret.

[4]) Joſ. daſ. XX, 1, 1.

Daraus folgt, daß sie spätestens 43 nach Jerusalem gekommen war. Der Krieg zwischen Izates und dem Araber-König Abia und dem Parther-König Vologäses erfolgte jedenfalls erst nach Helena's Reise nach Jerusalem. Wenn nun in der Mischna (Nasir III, 6) angegeben ist, Helena habe gelobt, 7 Jahre das Nasiräergelübde auf sich zu nehmen, wenn ihr Sohn glücklich vom Kriege heimkehren würde, nach glücklichem Erfolge habe sie das Gelübde erfüllt, und sei nach Ablauf der 7 Jahre nach Palästina gereist, so kann es sich keineswegs auf diesen Krieg beziehen, sondern auf einen frühern, wenn die Tradition überhaupt mit allen Umständen zuverlässig ist. Denn die Zahl sieben macht sie verdächtig. Die talmudischen Berichte geben ihr *sieben* Söhne, während Josephus nur von ihren fünf Enkeln weiß, und zwar von unmündigen. Andere Quellen machen gar daraus sieben gelehrte Söhne שבעה בנים תלמידי חכמים [1]). Diese Tradition kann also für die Fixirung der Chronologie gar nicht in Betracht kommen. Es ist also so gut wie gewiß, daß Helena um 43 bereits in Jerusalem weilte, und sie war noch da, als die Hungersnoth im J. 48 wüthete. Sie blieb überhaupt da, bis nach Izates' Tod [2]). Sie lebte demnach in Jerusalem *noch zur Zeit Agrippa's I*, was wohl zu merken ist.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Tosephta Succa I und Paralleſt. Was לוד betrifft, wo Helena mit ihren Söhnen oder Enkeln in einer Festhütte von vorschriftswidriger Höhe geweilt haben soll, so muß es einen Ort dieses Namens nah bei Jerusalem gegeben haben, was auch aus andern Stellen folgt. Sonst wäre es ja undenkbar, daß die „Alten" der Schule mit ihr so oft hätten verkehren können. והיו הזקנים נכנסים ויוצאין בה.

[2]) Jos. daſ. XX 4, 3.

Note I.
Chronologisches zu Izates' Biographie.

Izates muß viel länger als 24 Jahre regiert haben, wie sich aus den Münzen der Könige von Mesene oder Charakene ergiebt, welche Waddington, gegenwärtig französischer Unterrichtsminister, so lichtvoll behandelt hat, (**Revue numismatique nouvelle serie** Jg. 1866 **p.** 305 fg.). Die Regierungszeit des Königs Abennerig von Charax Spasinu, an dessen Hof Izates wegen des Neides seiner Brüder gegen ihn erzogen wurde, ist nämlich ziemlich genau ermittelt, und dadurch läßt sich annährend Izates' Geburtsjahr fixiren. Die Münzen der Könige von Charakene bieten den Vortheil, daß die darauf sich befindenden Data nach der seleucidischen Aera ausgestellt sind. Der von Josephus genannte König Ἀβηννήριγος lautet Ἀβινηριγλος auf der von Waddington zuerst veröffentlichten Münze. Die Inschrift lautet das. p. 367 [*B*]ασιλ(έως) Ἀ*BINHPΓΛO*[*Y*] [σωτήρ[ος] und in dem Abschnitt für die Jahrzahl ***AKT*** d. h. 321, der seleucidischen Zeitrechnung. Renan nimmt mit Recht an (in einer Zuschrift an Waddington das. p. 322), daß der Name Abinergal ein Compositum ist von Abi-Nergal = אבי נרגל, nach dem chutäischen Götzen Nergal genannt, und daß dieser Name auch abgekürzt vorkommt נרי. Der Name Abennerig bei Josephus hat diese Abkürzung. An der Identität von Abinerglos und Abennerigos ist also nicht zu zweifeln. Dieser regierte also 321 **Seleucidarum** d. h. im J. 9 nachchr. Z. Sein Vorgänger Attambolos **I,** von denen mehrere Münzen vorhanden sind, — vom Jahre **285, 288, 317** — hat also noch **317 Sel.** = 5 n. Chr. regiert. Abinerglos' Nachfolger Abinerglos, hat nach einer Münze regiert im J. 333 **Sel.** = 21 n. Chr. Folglich hat Abinerglos = Abennerig **höchstens** regiert vom J. 6 bis zum J. 20. Innerhalb dieser Zeit wurde ihm der junge Izates anvertraut und erhielt die Hand seiner Tochter Samachos (nach Jos. Alterth. **XX,** 2, 1), Izates ist noch beim Leben dieses Königs von Cherakene von seinem Vater abberufen worden, also noch vor 20. Er war schon verheirathet, als er durch das Beispiel der Frauen am Hofe, und wohl seiner eigenen Frau angeregt, sich zum Judenthum bekannte (das. 2, 3). Izates muß also schon während seines Aufenthaltes am charakenischen Hofe eine gewisse Altersreife gehabt haben, daß er das Neue in sich aufnehmen konnte. Wir müssen ihm wenigstens zu diesem Schritte und zum Eingehen einer Ehe 18 Jahre geben. Er muß also um den Beginn der christlichen Zeit geboren sein. In dieselbe Zeit setzt auch Waddington Izates' Geburt (das. p. 320): **Izates avait donc au moins dix ans lorsqu'il fut envoyé en Characène; il était né à peu près au ecommencemnnt de l'ère chretienne.** Zu demselben Resultate gelangen wir von einem andern Ausgangspunkt. Izates ist 55 Jahr alt geworden (nach Jos. das. 4, 3). Mindestens im Jahre 51, bei Vologases' (oder Vologäses) Thronbesteigung (nach

Prokesch Osten, Berliner Blätter für Münzkunde II, 274 Nr. 12 regierte dieser 51—78) regierte Izates noch, da dieser Parther-König ihn mit Krieg überzog (nach Josephus). Im Jahre 60, als der von Nero eingesetzte halbjudäische König von Armenien Tigranes Adiabene weit und breit verwüstete, regierte bereits Monobaz II, Izates' Bruder (Tac. annales 15, 1). Dieser kann aber schon einige Jahre vorher regiert haben. Demnach starb Izates zwischen 51 und 60, fünfundfünfzig Jahre alt. Er kann also nicht lange vor der Chr. Z. geboren sein. Wenn er um 1 geboren ist — denn später kann man nicht annehmen — so wäre er 56 gestorben und sein Bruder ist ihm in diesem Jahre nachgefolgt. Helena muß also mehr als siebzig Jahre alt geworden sein, da sie noch vor Izates den Monobaz geboren hat. — Nehmen wir an, daß Monobaz I seinen Sohn um 20 von Charax Spasinu abberufen hat, weil er alt war und nicht lange mehr zu leben glaubte (Jos. das. 2, 2), und daß er zwei Jahre später starb, um 22, so hat Izates in diesem Jahre den Thron bestiegen; er hat also von um 22 bis um 56 regiert, d. h. 34 Jahre. Wenn Josephus angiebt, er habe nur 24 Jahre regiert, so ist entweder im Texte eine Verwechselung der Zahlbuchstaben K statt Δ oder ein Gedächtnißfehler bei Josephus anzunehmen.

Josephus deutet zwar an, als wenn Izates um 41 zur Regierung gelangt wäre; denn er erzählt, dieser habe bei seinem Regierungsantritt, anstatt seine Brüder von einer anderen Frau umbringen zu lassen, sie als Geißel theils zu dem porthischen König Artaban und theils nach Rom zu Claudius gesandt (das. 2, 3). Allein diese Angabe erweist sich sogleich als falsch, da Artaban und Claudius nicht gleichzeitig regiert haben. Der Letztere ist erst Jan. 41 Kaiser geworden, und dieser hat, nach Münzen bei Prokesch-Osten, das J. 41 nicht erlebt. Auch nach einer andern Seite erweist sie sich als falsch. Doch gesetzt, Izates wäre um 41 König geworden, so hätte ja seine Regierung kaum 20 Jahre gedauert, da sein Bruder Monobaz II mindestens im J. 60 bereits regiert hat. Diese Angabe bei Josephus von der Sendung seiner Brüder als Geißel ist also unhistorisch.

Die Chronologie des adiabenischen Königshauses würde demnach folgendermaßen anzusetzen sein:

I	um 1	nachchr.	Z.	Izates' Geburt.
II	„ 11—12	„	„	Reise nach Charax Spasinu.
III	„ 18	„	„	Verheirathung mit Samachos.
IV	„ 19	„	„	Bekehrung znm Judenthume.
V	„ 20	„	„	Abberufung vom Hofe des Abinerglos-Abennerigos.
VI	„ 22	„	„	Thronbesteigung.
VII	„ 43	„	„	Helena's Reise nach Jerusalem.
VIII	„ 51—56	„	„	Krieg des Vologäses gegen Izates.
IX	„ 56	„	„	Izates' Tod u. Monobaz II Thronbest.

X	um 60	nachchr. Z.	Adiabene wird von Tigranes verherrt.
XI	„ 65 Ende	„ „	Monobaz' II Söhne kommen in Begleitung des armeniſchen Königs Tiridates nach Rom (Dio Cassius 63, 1).

Wenn Izates' Geburt etwa im 1. oder 2. Jahre der vorchr. Z. fiele, ſo würden die Nummern I bis VI und IX um dieſe zwei Jahre eine Aenderung haben.

George Eliot und das Judenthum.

Von

Dr. David Kaufmann.

(Schluß.)

Wenn George Eliot bei Deronda es verabſäumt, ihn uns menſchlich näher zu bringen und ihn in einer berechnet vornehmen Höhe und Unnahbarkeit erhalten hat, ſo hat ſie dafür das Wunder geleiſtet, einen Propheten, eine kaum faßbare, überirdiſche, ätheriſche Natur uns anſchaulich zu machen und in lebenswarme Nähe zu bringen. Dieſer Mardochai hat ein Leben, ein unzerſtörbares Leben, wie es der Genius Hamlet, Wallenſtein und Fauſt eingehaucht hat. Iſt Deronda die Erfüllung, ſo iſt Mardochai die Botſchaft, jener der Vollſtrecker, dieſer ſein Johannes; iſt jener der Held, ſo iſt dieſer die Seele der Dichtung. Mr. Lewis, der Gemahl der Dichterin, hat bereits im April 1866 in der Fortnightely Review einen Juden geſchildert, in dem man denn auch glücklich das Urbild Mardo-

chai's ausgegraben zu haben glaubt. Die Schwindsucht und das Handwerk erinnern an den Brillenschleifer im Haag, an Baruch Spinoza, den man beim besten Willen nicht mehr dem Judenthum entreißen kann. Aber mag man auch da und dort einzelne Züge aufspüren, die an Mardochai erinnern, so wird man doch aus solchen nimmermehr seinen Charakter aufbauen können; denn dieser ist nicht künstlich zusammengelesen, mühsam ausgeklügelt, sondern innerlich erschaut, wie fertig aus dem Haupte gesprungen, ob auch an der Ausführung im Einzelnen das sorgfältigste Studium gearbeitet hat. Mardochai ist aus dem Holze, aus dem Seher geschnitzt worden, und so weit als Übersinnliches faßbar gemacht werden kann, darf man sogar sagen, daß wir bei seiner Betrachtung in eine Werkstätte des prophetischen Geistes eingeführt werden. Die Schilderung dieser Seele gehört zu dem Schwierigsten, aber auch zu dem Gelungensten, was je ein Dichter unternommen hat. Glühende Begeisterung und kabbalistischer Tiefsinn, krankhafte Spannung der Geisteskräfte und klarbewußte Sehnsucht haben an diesem merkwürdigen Gebilde gleichmäßigen Antheil. Diese That der Dichterin will studiert, nicht verkürzt und im Auszug wiedergegeben sein. Wodurch es gelungen ist, Mardochai lebenswahr und menschlich zu gestalten? Dadurch, daß das Gold mit einem Zusatz gangbareren Metalles versetzt wurde, das Engelsbild auch bekannte, jedem Herzen verwandt erscheinende Züge aufweist.

Mardochai ist ein Jude, kein hohler Schwärmer, trotz aller Cabbala niemals ganz dem Boden der Thatsachen entrückt. In seinem Herzen wohnt neben der Hingebung an das Ganze die zärtlichste Liebe zu seinen Angehörigen, er folgt der näheren Pflicht, wenn diese mit seinen hochfliegenden Plänen einmal in Widerstreit geräth, entsagt seinem Lieblingsgedanken und bricht stracks die Reise nach Palästina ab, da ihn der Hülferuf seiner unglücklichen Mutter erreichte. Es war ein merkwürdiges El-

ternpaar, dem Mardochai und seine Schwester entsprossen. Von der Mutter berichtet er selber: „Sie war eine Mutter, von der man hätte sagen mögen: „Ihre Kinder erheben sich und nennen sie eine Gesegnete des Herrn". Durch sie verstand ich das Wort jenes Rabbi, der, als er die Schritte seiner Mutter vernahm, sich erhob und sprach: „Die Majestät des Ewigen naht!" Und in Betreff des elenden Vaters tröstet er die Schwester mit den Worten: „Siehst Du, unser Loos ist das Loos Israels. Das Leid und die Herrlichkeit sind gemischt wie der Rauch und die Flamme. Weil wir Kinder das Gute geerbt haben, empfinden wir das Böse. Diese Dinge sind für uns mit einander vermählt, wie unser Vater mit unserer Mutter vermählt war". Solch eine Vermählung zwar nicht von Gutem und Bösem, aber von scheinbar widersprechenden Zügen zeigt das Wesen Mardochai's. Dem Manne mit dem Himmelsflug der Phantasie fehlt auch der Scharfblick der Weltklugheit nicht, dem begeisterten Seher ist ein nüchternes gesundes Denken nicht abzusprechen. Bezeichnend ist es in dieser Richtung, daß er den erhofften Fortsetzer seiner Ideen und Helden seines Volkes sich nicht anders als unter dem Bilde eines schönen, wohlhabenden und feingebildeten Weltmannes vorstellen kann. So mag Akiba ben Joseph gedacht haben, als er, entzückt von Barkochba's Erscheinung, in die Worte ausbrach: „Ein Stern ist aufgegangen in Jakob!", wie Mardochai, da er in Deronda die Verwirklichung seiner Träume, die Erfüllung seiner Sehnsucht sich entgegentreten sieht. Tiefsinnig, wie diese ganze „gebrechliche Verkörperung des Nationalbewußtseins, die schwer Athem holte", ist auch der Zug angebracht, daß Mardochai noch vor dem Antritt der Reise ins gelobte Land stirbt. Nicht immer ist es dem Säemann vergönnt, die reifende Frucht zu schauen, es war auch hier ein wirkliches Vermächtniß, dessen Erfüllung Deronda anzutreten hatte. Es haben auch die Propheten, welche in den

erhabenſten Geſichten die Rückkehr aus der babyloniſchen Gefangenſchaft verkündeten, den geliebten Boden der Heimath nicht betreten und wie ewig vorherbeſtimmend bleibt für die Vorkämpfer des Geiſtes das Bild Moſe's, dem es nur aus der Ferne das Land zu ſchauen vergönnt iſt, das ſeine Erfolge zu krönen, ſein Lebenswerk zu beſchließen beſtimmt ſchien.

Die bewunderungswürdige Vielſeitigkeit der Dichterin, die ebenſo ſicher die Kleinmalerei des kindlichen Stilllebens handhabt, wie ſie die brennendſten Farben der höchſten Leidenſchaften, den Sturm des wildbewegten Lebens meiſtert, offenbart ſich auch darin, daß ſie zwiſchen den zwei buntfarbigen Gewächſen Deronda nnd Mardochai das beſcheidene, aber liebliche und duftige Blümlein Mirah erblühen ließ. Wie ein ſchmelzender Laut unter mächtig erbrauſenden Tönen, ſo tritt unter den hinreißenden Gefühlen und aufregenden Gedanken dieſer Männer die Liebe zu dieſem Inbegriff aller Zartheit auf. Auch dieſe Blume im Bilde feſtzuhalten war nur einer Meiſterhand verſtattet. Der Bericht, den ſie ihrer Beſchützerin, Frau Meyrick, über ihr Wanderleben mit dem leichtſinnigen und verkommenen Vater, über die verſittlichende Macht der Erinnerung an ihre Mutter, über die unverwüſtliche Kraft, mit der die Liebe zu ihrem Volke und Glauben ſtets von Neuem in ihrem Herzen hervorbricht, in bibliſcher, ſchlichter, aber zu Herzen dringender Sprache entwirft, iſt allein ſchon eine werthvolle Urkunde zur Beſtätigung des oft unbewußten Einfluſſes, den das Judenthum immer noch auf die Gemüther ſeiner Bekenner übt. Vor der geiſtgewürzten Kürze und Gefühlsinnigkeit, mit der das herzgewinnende jüdiſche Mädchen erzählt, zerrinnen wie Nebel alle Vorurtheile; der milden Gluth gegenüber, mit der ſie das Judenthum im treuen Innerſten hegt und bewahrt, müſſen alle Bekehrungsverſuche bald verſtummen. Wenn Zunz einmal vom Judenthume ſagt, daß es die Familienliebe plaſtiſch dargeſtellt

habe, so kann man dies hier am deutlichsten wahrnehmen, wo die Liebe zu Eltern und Geschwistern in einem herrlichen Menschenkinde wahrhaft Gestalt angenommen zu haben scheint. Und dieses kindliche Gemüth hat sich in der Sturmfluth der rauhesten Lebenserfahrungen erhalten, ist durch Kämpfe unversehrt hindurchgeschritten, welche das schwache Mädchen bis hart an den Rand eines Selbstmordes durch Ertränken gebracht hatten. Wie ein Wesen aus einer anderen Welt erscheint die kleine Jüdin in ihrer Tiefe nnd Innigkeit neben der Leere und Gedankenlosigkeit, die sich in so vielen ihrer gebildeten und wohlerzogenen Gespielinnen breitmacht. Wann wäre die Dankbarkeit eines Mädchenherzens zarter dargestellt worden als in Mirah Cohen oder, wie ihr Vater sich nannte, Lapidoth? Sie kann es bis ans Ende nicht fassen, daß sie Deronda etwas sein solle, und nur schüchtern und halb unbewußt regt sich die Eifersucht gegen Gwendolen, deren Anklammerung an Deronda ihr wenig gefallen will. Mit der Wahrheitsliebe, die stets den Genius auszeichnet, wagt es George Eliot unverblümt der englischen Gesellschaft vorzuwerfen, daß sie eine solche trotz ihres Bühnenlebens keusch und zart gebliebene Erscheinung, an der sogar die durchaus erwartete „jüdische Frechheit" vermißt wird, kaum zu begreifen vermöge.

Nicht einseitige Vorliebe, parteiische Verblendung hat hier die Farben aufgetragen; die Bedeutung und Wahrheit dieser Typen wird erst durch die Gerechtigkeit klargestellt, mit der George Eliot in dem Lichtbilde, das sie vom jüdischen Volke entworfen, auch leisere und sogar tiefe Schatten nicht hat fehlen lassen. Von unnachahmlicher Lieblichkeit sind die kleinen, wie hingeworfenen Züge, in denen sie z. B. die Beschränktheit der Lebensverhältnisse, das Berechnende und Geschäftsmäßige selbst in der Gefühlsäußerung an der jüdischen Familie Esra Cohens kennzeichnet. Freilich fehlt dieser Geißelung die Bitterkeit des

Hasses, aber aller wahre Humor stammt aus der Liebe, und darum wirken diese Schilderungen weit unwiderstehlicher als die Fratzen und Verzerrungen, welche überreizte Feindseligkeit auf den Markt wirft. In der Pfütze selbst das Stück Himmel zu finden, das sich darin spiegelt, im letzten aller Sterblichen noch die Spur des Göttlichen zu erkennen, das hat zu allen Zeiten den echten Dichter ausgemacht. So ist es denn eine der schönsten Huldigungen, welche der Genius George Eliot's dem jüdischen Volke dargebracht, daß sie in die Familie des Pfandleihers Cohen, die sicher nicht ihre volle Liebe und Achtung hat, Mardochai hineinversetzt. Er war nur ein Namensvetter, kein Verwandter Esra Cohens, der ihn in seinem Hause aufgenommen hatte „als ein Gemisch von Arbeiter, Schulmeister, Gefäß der Barmherzigkeit, inspirirter Irrsinniger, frommer Mann und (wenn man es verlangte) gefährlicher Ketzer". Ergötzlich ist es denn auch, wie Esra bei Deronda sich gewissermaßen wegen der Schwachheit entschuldigt, einen eigentlich so überflüssigen Gesellen im Hause zu behalten. Gwendolen Harleth sagt in ihrem stolzesten Reichthum, daß sie die Armenkinder nicht möge; der armen jüdischen Familie des Pfandleihers Cohen ist es gleichsam eine Nothwendigkeit, Wohlthate an Armen zu üben. Vortrefflich ist auch die Eigenthümlichkeit so vieler Juden gegeißelt, daß sie in Gegenwart von Christen ungern von den Bräuchen ihrer Religion reden hören. Als Mardochai auf Deronda's Betreiben seine alte Wohnung verlassen und mit seiner Schwester Mirah eine andere beziehen soll, sagt die Großmutter des kleinen Jacob Cohen, der von der Dichterin mit besonderer Hingebung ausgestattet wurde: „Nun, ich hoffe, es wird nichts im Wege sein, daß Sie koscheres Essen erhalten, Mardochai". „Das wird schon Alles in Ordnung sein, verlaß dich darauf, Mutter", versetzte Cohen, als wäre er ängstlich besorgt, die Erörterung von Dingen abzuschneiden, bei denen er der Stellung seines

Gastes (Deronda) nicht sicher war". Alle Welt versichert, daß den Juden die Habsucht angeboren sei, als ob diese ein Erbtheil der jüdischen Race und nicht vielmehr der Menschheit ausmachte. Anders George Eliot! Sie sagt von Esra Cohen: „Er war nicht in das erhabene Pathos des Märtyrers gekleidet, und sein Sinn für Gelderwerb schien von jenem Erfolg begünstigt zu sein, welcher das ärgerlichste Unterscheidungszeichen in der Gier der Juden während aller Jahrhunderte ihrer Zerstreuung gewesen ist". Die Gier also ist menschlich, der Erfolg freilich scheint den Juden vorbehalten zu sein. Denkwürdig sind die Aeußerungen Mardochai's über die Cohens. „Die Cohens scheinen Sie recht lieb zu haben", sagte Deronda. „Und ich sie", lautete die sofortige Antwort. „Sie tragen das Herz des Israeliten in der Brust, obschon sie wie das Pferd und das Maulthier sind, das nur den schmalen Weg kennt, auf dem es wandelt". Auf die Frage: „Findet eine Verwandtschaft zwischen dieser Familie und der Ihrigen statt?" ertheilt er die Antwort: „Nur die Verwandtschaft Israels. Meine Seele hängt an diesen Leuten, die mir Obdach und Pflege aus der Liebe gegeben haben, die in jüdischen Herzen wohnt, wie ein süßer Geruch an Dingen haftet, die längst zerschmettert und vor der frischen Luft verborgen sind". Ein feiner Humor liegt auch in dem Namen, den das musikalische Gewissen der Dichtung, der Kunstrichter Gwendolens und Mirah's erhalten hat. Er ist offenbar ein Jude, was er aber niemals verräth, obzwar sein unglückseliger Name: Julius Klesmer für den Eingeweihten beredt genug ist, wie denn auch Mrs. Arrowpoint bei erster Gelegenheit, da der Künstler ihre Tochter zu freien gedenkt, mit dem „Juden und Zigeuner" hervorbricht. Welche Einsicht in Land und Leute offenbart sich nicht in dem bitteren Worte, das die Prachtgestalt des Mainzer Juden Joseph Kalonymos an Deronda richtet: „Wir mehren unseren Reichthum

in Sicherheit, und die ganze deutsche Bildung nährt und mästet sich von jüdischen Gehirnen — die freilich nicht immer ihr jüdisches Herz bewahren". Wer wagt zu widersprechen? Das trifft einmal ins Schwarze!

Die poetische Gerechtigkeit hat ihre Rechnung gefunden; es ist sowohl bei dem Lichte, das von Deronda, wie bei dem, das von Mardochai ausströmt, für Dämpfung gesorgt. Wie es uns schmerzt, einen schönen Mund zu häßlichen Reden sich verzerren zu sehen, so schneiden und verletzen die harten und rauhen Worte, die Deronda's Mutter, die Tochter des genuesischen Arztes Daniel Charisi, ausstößt. In diesem Weibe war die Seele eines Mannes, ihr war das Judenthum mit seinen Schranken und Satzungen eine drückende Last; den ungebundenen Künstlerneigungen setzte der strenge Vater entschiedenen Widerstand entgegen, sie mußte einen Mann nach seinem Willen heirathen. Als sie nach dem Tode ihres Vaters und ihres Gemahls mit allem brechen wollte, was sie an die Familie knüpfte, übergab sie das zwei Jahre alte Söhnlein ihrem Anbeter, Sir Hugo Mallinger, damit dem Knaben alles das erspart bleibe, was ihre eigene Jugend verbittert und eigentlich ihr Leben zerstört hat. Aber der Geist ihres todten Vaters fordert den Raub zurück, den sie am Judenthume begangen; sie muß es dem Sohne bekennen, was sie an ihm verübt hat. Es ist ein gebrochenes Leben, das uns in ihr entgegentritt, ein Bild der gezüchtigten Abtrünnigkeit, des verrathenen Verraths. Wahrlich, auch der alte Lapidoth kann die Dichterin, die ihn geschaffen, von dem Vorwurfe einer blinden Affenliebe für das Judenthum freisprechen. Er ist ein Schurke, der eine Mustersammlung menschlichen Abhubs schmücken könnte, von einer Treue und Lebenswahrheit, die einen vergessen läßt, daß man es mit einem Phantasiegebilde zu thun hat. Kein Jude wird es unnatürlich

finden, daß dieser elende Vater Mardochai und Mirah seine Kinder nennen darf; denn es ist bekannt genug, wie oft in jüdischen Familien das Verdienst der Mutter die Nachkommen davor bewahrt hat, in die Art des Vaters zu verfallen. So prägt sich selbst in den verworfenen Gestalten dieser Dichtung stets ein eigenthümlich jüdischer Zug aus, sie tragen die Bezeichnung „Jude" eben nicht ohne Bedeutung für ihr Schicksal oder ihren Charakter.

Eine Dichterin, die heute die Tonangeberin jener Richtung ist, die man die realistische genannt hat, bewährt ihren Ruf der vorzüglichsten Einzelkenntniß der von ihr behandelten Gegenstände auch da, wo sie die großen Unbekannten der menschlichen Gesellschaft, die Juden, schildert. Sie hat sich mit Liebe und Gründlichkeit in die Geschichte nnd das Schriftthum dieses Volkes vertieft, überrascht selbst den Kundigen durch ihr Wissen auf einem Gebiete, in dem allein noch die Unwissenheit als berechtigte Eigenthümlichkeit aufgefaßt wird, beweist einen Geschmack und eine Quellenkunde in der Auswahl ihrer fast immer ungewöhnlichen Anführungen, die wahrhaft in Erstaunen setzen. Wann wird ein deutscher Dichter zu der Liebenswürdigkeit sich aufraffen, mit der sie Deronda in Zunzens synagogaler Poesie lesen läßt und die gemeißelt marmornen Worte im Eingange zu seinem Capitel: Leiden als Überschrift jenes Abschnittes verwerthet, in dem Esra Cohens Familie, aber auch die Clubsitzung uns vorgeführt wird, in der Mardochai seine Gedanken über die Zukunft Israels entwickelt! Sie kennt die Gedanken Jehuda Halewi's wie die Ahnungen und Schwärmereien der Cabbala, ihr sind die glanzvollen Namen unserer spanisch-arabischen Epoche wie die Sittensprüche des Talmud und die sinnigsten Züge der jüdischen Sage geläufig. Hier nur Ein Beispiel! „Es giebt eine Legende, die vom Kaiser Domitian erzählt, daß derselbe, als er von einer jüdischen Familie aus dem Hause Davids

gehört hatte, von wo der Beherrscher der Welt hervorgehen sollte, beunruhigt die Mitglieder derselben holen ließ, aber sie sofort wieder auf freien Fuß setzte, als er gewahrte, daß sie die Hände von Arbeitern hatten, — in direktem Gegensatz zu der Ansicht jenes Rabbi, der harrend am Thore von Rom stand, in dem zuversichtlichen Glauben, daß der Messias unter den dürftigen Gesellen, welche dort einzogen, zu finden sein würde". In der Schilderung der jüdischen Bräuche übt sie eine Pietät und Zartheit, wie sie der Blüthe menschlicher Bildung ziemt und beschämt durch die geringe Zahl von Verstößen [1]), die ihr in der Zeichnung jüdisch-rituellen Lebens begegnen, selbst die im Judenthum geborenen Schriftsteller. Welche liebevolle Vertiefung in den Geist des Judenthums spricht nicht aus dem Gedanken, den das Einheitsbekenntniß des Schemâh in ihr erweckt: „Die göttliche Einheit enthielt als ihre Folgerung die schließliche Einheit der Menschheit. — Die Nation, welche um ihrer Absonderung willen geschmäht worden ist, hat dem menschlichen Geschlechte die Lehre der Einigung [2]) gegeben"!

George Eliot hat sich keiner Täuschung darüber hingegeben,

---

[1]) Ein solcher Verstoß ist, wenn nicht der sefardische Brauch der Dichterin vorgeschwebt hat, die Angabe von dem Talith, den Deronda am Freitagabend die Männer in der Synagoge zu Frankfurt am Main (II, 243) und in Genua (IV, 105) habe tragen sehen. Die Wechselgesänge im Tischgebet (II, 294) müssen nicht das Mesuman bedeuten, zu dem der kleine Jacob Cohen noch nicht zu verwenden wäre. Einer Berichtigung bedarf es jedoch, wenn Esra Cohen (III, 258) behauptet, die Juden sprächen jeden Sabbath den Lobspruch, daß Gott sie nicht zum Weibe geschaffen, während dies eine tägliche Benediction bildet. Babli ist kein abkürzendes Kosewörtchen (IIII, 188), man müßte denn die stehende Abkürzung für Talmud babli als solches bezeichnen. Auch kann man unmöglich von dem gewaltigen Bande des babylonischen Talmud sprechen, da er bekanntlich zwölf Bände füllt.

[2]) a binding theory (IV, 174). Strodtmann übersetzt ängstlich und darum mißverständlich: eine bindende Theorie (VIII, 210).

daß die Gedanken und Gestalten, die sie in dieser Dichtung in die Welt gesetzt, gar gemischte Gefühle in der christlichen Gesellschaft hervorrufen, ja nicht einmal allen Juden behagen werden. Sie kennt so klar wie einer die Einwände, die gegen ihren Hauptgedanken zu machen sind, und Mardochai hat gar unsanfte Stöße im Klub der Philosophen „zum weißen Lamm" ob seiner heiligen Schwärmereien auszuhalten. Gideon, der jüdische Optiker, ruft ihm zu: „Was die Verbindung unserer Race mit Palästina anbelangt, so ist dieselbe durch Aberglauben so verzerrt worden, bis sie ebenso demoralisirend wie das alte Armengesetz geworden ist. Die Hefe und der Abschaum wollen dort wie die kerngesunden Staatsarmen erhalten, und, wenn sie sterben, unter die specielle Fürsorge des Engels Gabriel genommen werden. Es nützt nichts, gegen Thatsachen anzukämpfen. Wir müssen zusehen, nach welcher Richtung sie hinweisen; das ist's, was ich vernünftig nenne. Die gebildetsten und freisinnigsten Männer unter uns, welche an unserer Religion hangen, sind dafür, unsre Liturgie von all solchen Vorstellungen, wie einer buchstäblichen Erfüllung der Weissagungen in Betreff der Wiederherstellung und dergleichen, zu säubern. Reinigt sie von ein Paar unnützen Ceremonien und buchstäblichen Auslegungen dieser Art, und unsere Religion ist die einfachste aller Religionen, und errichtet keine Schranke, sondern ein Bündniß zwischen uns und dem übrigen Theile der Welt". Andere werden sagen, die Aufrichtung des nationalen Staates sei gar nicht das Ziel der jüdischen Geschichte. Wie die Pflanzen ihr Wachsthum, ihre schönste Entfaltung und Blüthe nur durchlaufen, um ihre Samen zu erzeugen, dann aber dahinwelken und absterben, so scheint die Staatsform nur das Gefäß zu sein, in dem die Völker ihre eigenthümlichen Ideen erzeugen und zur Reife bringen. Das Gefäß wird zerschlagen, sein Inhalt aber dringt hinaus und befruchtet alle Lande. So ist Griechen-

land zertrümmert worden, wirkt aber fort unzerstörbar und ewig als der jugendfrische Lehrmeister aller Schönheit, der thönerne Koloß Roms ist in Scherben gegangen, aber das Recht, das darin entwickelt ward, befruchtet und nährt die Gesetzgebungen aller Zeiten und Zonen. Auch für Judäa ist die Zeit der Erfüllung gekommen: seine staatliche Form ist von der Erdoberfläche hinweggefegt worden, aber seine Kinder sind hinausgezogen unter die Völker, um alle Heiden zu lehren, als eine unvertilgbare Saat ewiger Gedanken, als Sendboten eines göttlichen Berufes. Gerade in der Zerstreuung mag die Erfüllung liegen; Israel ist am größten, wenn es unter allen Himmelsstrichen wirkt. Allein alle diese Einwendungen treffen das Kunstwerk nicht und streng genommen nicht einmal seine Idee. Denn die Aufrichtung eines staatlichen Mittelpunktes soll ja gar nicht der Verbreitung des jüdischen Volkes auf der Erde hindernd entgegentreten, vielmehr die Wirksamkeit der Zerstreuten dadurch heben und stützen, daß sie das Bewußtsein gewinnen, einer geeinten und anerkannten Gemeinschaft anzugehören. George Eliot bekennt sich zu dem Gedanken, daß das Judenthum nicht nur eine Religion, sondern auch eine Nationalität ist, und daß diese als die Stimme des Blutes selbst in denen sich ankündige, die scheinbar ihrem Volke sich abgewendet haben oder durch die Schuld ihrer Eltern geraubt wurden. Was in Deronda geschlummert hat, das ist durch Mardochai nur ins Bewußtsein gehoben und durch die Eröffnung der Mutter als Thatsache bestätigt worden. Er hat sich am tiefsten selbst darüber ausgesprochen, wenn er zu Mardochai sagt: „Sie haben dem Gestalt verliehen, was, wie ich glaube, ein ererbtes Sehnen, — das Resultat grübelnder, leidenschaftlicher Gedanken in vielen meiner Vorfahren war, — Gedanken, die besonders energisch in meinem Großvater verkörpert waren. Wenn der geraubte Sprößling eines Gebirgsstammes in einer Stadt der Ebene erzogen würde,

oder ein Kind mit einem angeerbten Malergenie blind geboren wäre, so würde das von den Ahnen stammende Leben als eine dunkle Sehnsucht nach unbekannten Gegenständen und Empfindungen in ihnen ruhen, und der gebannte Zustand ihrer ererbten Hülle würde einem trefflich gearbeiteten musikalischen Instrumente gleichen, auf dem nie gespielt würde, das aber in unruhigen geheimnißvollen Schwingungen seines räthselhaften Baues erzittert, welcher bei der rechten Berührung melodisch ertönt. Ähnliches meine ich erfahren zu haben. Seit ich zu lernen und zu denken begann, habe ich mich stets nach einem idealen Berufe gesehnt, in welchem ich mich als das Herz und Hirn einer großen Menge empfände, — nach einer Art socialer Führerschaft, die mir als eine Pflicht zufiele, und die ich nicht als einen persönlichen Lohn zu erstreben hätte. Sie haben die Idee eines solchen Berufes in mir erweckt: — unseren Stamm trotz aller Sektirerei zu einem Ganzen zu verbinden".

Aber wie dem immer auch sein mag, das Kunstwerk bleibt von der Entscheidung dieser Fragen unberührt. Nicht darauf, ob seine Ideen wahr, sondern lediglich, ob sie in Fleisch und Blut ihrer Helden übergegangen sind und Charaktere erzeugt haben, ob die Gestalten leben, fesseln und mit sich fortreißen, soll das Augenmerk der Beurtheilung bei einer Dichtung gerichtet sein. Und von diesem Gesichtspunkte aus werden wir erst recht zu dem Schlusse gelangen, daß Daniel Deronda nicht bloß in dem Sinne ein jüdisches Buch ist, daß es von Juden handelt, sondern auch darin, daß es vorzugsweise in jüdischen Kreisen auf Verständniß zu rechnen hat, sein voller Genuß denn doch nur dem Juden ungetheilt und ganz aufgeht. Denn was ist es, was die Menschen an die Dichter fesselt? Was Anderes, als daß diese das erlösende Wort ihnen von der Zunge nehmen, jedem seine Gefühle aussprechen, mit diesem weinen und mit jenem jubeln

und Allen etwas bieten, was ſie oft empfunden, aber niemals ſo klar ſich bewußt zu machen, ſo beſtimmt feſtzuhalten vermochten! Naturgemäß kann nur ein jüdiſches Herz den vollen Zauber einer Dichtung auf ſich wirken laſſen, die aus den beſten Ahnungen der jüdiſchen Volksſeele wunderbar gewoben iſt. Nicht nur der Stolz, der in jedem unverdorbenen Menſchen ſich regen muß, wenn er ſeine Gemeinſchaft gefeiert ſieht, wird dem Buche unter den Juden Freunde werben, ſondern mehr noch der tiefe Genuß, den es dem Denkenden bereitet, ſeine Individualität von einem Fremden erkannt und erklärt zu ſehen. Der Eine wird vor Freude darüber aufjubeln, hier ſo bezeichnend ausgeſprochen zu finden, was er längſt bemerkt haben wollte, dem Anderen wird eine Thräne ins Auge dringen, wenn aus dem Rahmen der Dichtung ein ihm verwandtes Bild, ein theuerer oder Wehmuth erweckender Zug ihn grüßt. Das Alles muß dem chriſtlichen Leſer entgehen, wenn er ſelbſt von Voreingenommenheit und Gehäſſigkeit frei wäre.

Es gab viel Heulen und Zähneklappern im Lager der Kritik. Was mag ſie nur gehabt haben, die gefeierte, vergötterte Königin der Erzählerkunſt, daß ſie zu den Juden herabgeſtiegen iſt? George Eliot hat es an ſich erfahren müſſen, was immer noch der Judenhaß in der Welt bedeutet, und wird darin den ſtärkſten Beweis für die Bedeutung der ſittlichen That gefunden haben, der in ihrer unvergleichlichen Leiſtung liegt. Nicht nur den Juden von Fleiſch und Blut, den Juden auf der Straße, nein, man haßt den Juden in allen Geſtalten, und ſogar in der Poeſie. Selbſt das luftige Erzeugniß der Einbildungskraft wird verfolgt, wenn es einen Juden darſtellt. Als ob es eine fremde, unfaßbare, abſtoßende Welt wäre, in die man da eingeführt wurde, ſo ſtellte man ſich zu dieſem Kunſtwerk. Die Dichterin, die ſonſt gewohnt war, verhimmelt zu werden, und der die Kritik mehr wie ein Troß von Dienern

als wie eine Gefolgschaft von Richtern nachzuziehen schien, sieht sich diesmal fast von der ganzen Schaar verlassen; das konnte man nicht übers Herz bringen, dem Genius zu huldigen, selbst wenn er einmal in die niedrige Sphäre — der Juden sich verirrt hat. Aber der Unmuth wird sich legen, die Verblüffung wird der Freude darüber weichen, daß die Weltliteratur um ein Werk bereichert wurde, das den Kranz der geistigen Unabhängigkeit, der offenen Bekämpfung von Vorurtheil und Lüge um die Stirn sich flicht.

George Eliot hat sich nicht an einen Unwürdigen weggeworfen. Es ist ein schöner Zug des Judenthums, das Andenken seiner fremden Wohlthäter in unvergänglicher Erinnerung und dauernden Ehren zu bewahren. An hundert Jahre ist es her, seit Lessing durch seinen Nathan für die Juden das Morgenroth einer neuen Zeit heraufführte. Von Nathan bis Deronda ist die Weltgeschichte nicht stillgestanden, ungeahnte Wandlungen sind vor sich gegangen, auch das Selbstbewußtsein des Judenthums hat eine Veränderung erfahren. Nathan tritt ein für seine Menschenrechte, es ist das geschichtliche, leibhaftige Judenthum nicht, sondern eine Art von Allerweltsreligion, was in ihm zum Ausdruck gelangt; für ihn ist es der Schluß der Weisheit, daß der rechte Ring verloren gegangen und seine Lehre nicht mehr Anspruch auf Echtheit und Glaubwürdigkeit erheben dürfe als jede andere. Anders in Deronda! Der Jude verlangt sein Recht als Angehöriger seines Stammes, er will als vollbürtiges Glied eintreten in die Gemeinschaft der Völker, das Blut der Propheten wallt auf in seinen Adern, die Stimme der Gottheit ruft ihn an, er weiß und bekennt und betont sogar, daß er anders ist als die Übrigen; ein Ende hat die Gleichmacherei. Gegenüber der empörenden Behandlung, die das Judenthum in der öffentlichen Meinung immer noch zu erdulden hat, ist seine glänzende Hervorhebung in Deronda eine rettende

That. Wo die Verlogenheit und der Stumpfsinn auseinandergefallene Glieder erblicken, sieht das Seherauge der Dichterin ein geschlossenes Leibesgefüge, das noch aufzuleben und aufzublühen berufen ist in frischer Jugendkraft. Lessings erhabenes Gesicht hat die Weltgeschichte verwirklicht. Was wird nach abermals hundert Jahren der Genius von Deronda's Enkel zu berichten haben? Die Zeit wird darauf Antwort geben. Aber Eines ist heute schon sicher: Sowie Gotthold Ephraim Lessing dem jüdischen Herzen für ewig theuer geworden ist, so wird man allezeit dankerfüllt erklären: George Eliot hat sich um das Judenthum gar wohl verdient gemacht!

Mardochai ben Hillel, sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

שלמו חרוזי מקמץ גדול ומפתח גדול. ואלה מקמץ קטן ופתח קטן; אבאר כללם ואחר כך פרטם.

מַקֵּף[1], רְהוּט, דָּגֵשׁ, כְּבֵדוּת יַעֲבוֹר[2], כְּכַלָּה לִפְנֵי[3] אֲחֲהַ״ע נִבְרָרִים[4];
אֶבֶן שְׁוָא, כֹּהֵן, הַחַד יְקָרִים, גַּם כָּל קִיצוּתָם[5] הַ״י וְלֹא נִתְבָּרִים;
אִי אִי, חֲטַף לַמֶּ״ד בְּשֵׁם הַדִּבְרִים, גַּם אֶל נְצִיב מֶלַח וְשֶׁבַע יְדמוּ
בִּהְיוֹת נְגִינָתָם לְעֵיל נֶאֱמָרִים, קוֹרְאֵי נְגִינוֹת אַחֲרֵיהֶם נִפְתָּחוּ,
מִדּוֹת שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה אֲשֶׁר נִסְפָּרִים.

ואלה פרטם של מבטלי קמץ קטן[6]:

1) אֱחוֹר חָלָק אוֹמֶץ,
לְכָל תִּפְשׁוּט[7] שֶׁמֶץ
בְּדִין קָטָן קָמֵץ
וְסֵדֶר הַמְּבַטְּלִים.

2) בְּכָל אוֹת הַמּוּקָף
יְהִי קָמְצוֹ נִיקָף,
וְאֶבֶן זֹאת תַּשְׁקִף
כְּאֵין הַ״י נֶחֱשָׁלִים[8].

---

1) Vgl. a. a. O. 15 b: כל התור׳ כלה כל הברת א״י שלה ראויה להנקד בקמץ קטן לולי מבטליה והם י״ג ואלו הם וכו׳, worauf dann dieselben 13 Grundregeln — כללים — folgen, die hier aufgezählt werden, nur daß hier, um in der ersten Zeile des Akrostichon מרדכי herauszubekommen, die ersten acht in veränderter Reihenfolge stehen. — 2) כבדות יעבור entspricht dem כל פעל עבר ממשקל דבר a. a. O. das. Im Ms. steht nach יעבור noch יקרים, das aus der folgenden Zeile irrthümlich hierher gekommen ist; es gehört dorthin nach החד, wo es wieder im Ms. fehlt, während כי יעבור aus der ersten Zeile wiederholt ist. — 3) Fehlt im Ms. — 4) B a. Ms.: נבכרים; s. a. a. O. das.: כל בכל״ה המכררת המלה לפני אחה״ע. — 5) Bacher; Ms. קיטתם. — 6) Die folgenden Strophen haben das Metrum: — — — — — ˘; Ba. — 7) Ms.: תפשוק, wofür entweder wie hier emendirt ist לכל תפשוט שמץ zu lesen ist, „damit kein Fehler Platz greife", oder gar תפסול שמץ als Umschreibung des häufiger rabbinischen שמץ פסול. — 8) Zu dieser und der folgenden Strophe (2 und 3) vgl. das a. a. O. 18 a. über das מקף Gesagte; ה״י הנחשלים nach 5. B. M. 25, 18 für ה״י המוקפת das.

3) גְּשָׁה מִלּוֹת אֶת בֶּן(1)
רְהוּטִים כָּם תָּכֵן
וְעַל לִבְּךָ כָּתְבֵן
כְּמַקַּף נִמְשָׁלִים.

4) דְּבַר אֱמֶת וַאֲשֶׁר
וְאֶל שֵׁמְךָ הַכְשֵׁר;
פְּקוֹם לַמֵּ"ד כֶּשֶׁר
וְלֹא קֹדֶשׁ וְאֵלִים(2).

5) הֱנֶה תֵּיבוֹת קְמַנּוֹת(3)
נְגִינָתָן(4) חוּנוֹת
לְאַחֲרָן(5), רִאשׁוֹנוֹת
כְּטַעַם לֹא כְבוּלִים;

6) וְשִׁי"ן בַּאֲשֶׁר יָצְאָה(5a),
וְהַנְּגִינָה בָּאָה
שְׁלִישִׁית וּלְהָלְאָה(6),
מְתָגִים מַבְדִּילִים.

7) זְכוֹר כָּל שֵׁם לִדְרוֹשׁ
בְּצִרֵי בּוֹ לַחֲרוֹשׁ,
לְבַד שִׁשָּׁה(7) תִּפְרוֹשׁ
סְגוֹל הֵם נִסְגָּלִים.

8) חֲקוֹר דָּגֶשׁ וּתְנָה
בְּאִם הֵמָּה, הֵנָּה,
וְאֵלֶּה, הַאֲזֵנָּה(8),
וְהַשַּׁאַר נִסְגָּלִים.

(IV. כבדות.)

9) טְעוֹן גַּם זֶה דָבָר
בְּכָל כָּבֵד עָבָר
וְאֵין אַ"חְהַר"ע נֶחְבָּר
בְּעַיְ"נֵי הַפְּעָלִים(9).

(V. בכלה.)

10) יְקַדֵּם אִם בַּכְּלָה
לְבָרֵר הַמִּלָּה
פְּנֵי אַ"חְהַ"ע(10) נִגְלָה,
וּתְמִיהַת הֵ"י טְפוּלִים(11).

(VI. שבא.)

---

[1]) Ms. interpungirt hier בָּן. — [2]) Zu dieser und den folgenden Strophen bis Str. 8 vgl. das a. a. O. 18b. über רהוט Gesagte; das. heißt es: אבל אל שהוא לשון קדש או לשון חזק . . . או לשון אלה וכו׳, das אל in diesen verschiedenen Bedeutungen ist hier durch אלים ausgedrückt. — [3]) Vrgl. a. a. O. das. וכן הדין בכל תיבה בת שתי אותיות וכו׳. — [4]) Das im Ms. nach נגינתן folgende אם ist zu streichen. Bacher. — [5]) Ms.: לאחריהם. — [5a]) Vgl. a. a. O. 19a.: וכל שי"ן שענינה אשר וכו׳. — [6]) Ms.: והלאה. — [7]) B a. Ms. liest falsch שלשה, vgl. a. a. O. das.: כל שם שבמקר׳ בצירה . . . בר מששה; vgl. noch die Massora zu 1. B. M. 16. 15. — [8]) Ms.: האזינה; vgl. a. a. O. 16a. über דגש und speciell zu האזנה die Massora zu 1. B. M. 4, 23. — [9]) Vgl. a. a. O. 15b.: דבר, כפר שהם לשון עבר ואם אות אמצעית אחהר"ע כמו כן בצירה וכו׳. — [10]) Ms.: אחא"ע. — [11]) Vgl. a. a. O. 17b. über בכל"ה.

11) כְּבוֹא הַשְׁוָא שׁוֹכֵן
כְּזֶה זֶה יִתָּכֵן;
וְאַ"ח הָר"ע לֹא כֵן,
פְּעָמִים נֶחְדָּלִים 1).

12) לְקַמֵּץ בָּם חֹרְשָׁה
בְּגִינָם אִי אֵי גְשָׁה,
וְכֵן קֵדְמָה, קֵדְשָׁה;
וְאֵין טַעֲמָם נִגְלִים 2).

13) מְשׁוֹךְ לָקַח פַּתַּח 3)
בְּאוֹת כֹּהֵן הַתָּךְ
אֲשֶׁר לַעֲבוֹד נִתַּךְ
בְּפַתַּח שָׁם גְּבוּלִים 4).

14) נְצוֹר סוֹף הֵי"ו חֻקִּים
כְּאֵינָם נִדְבָּקִים
וְכָל לַמֶ"ד נְתוּקִים
בְּכָל הַמִּשְׁקָלִים 5).

15) סְגֻלָּה בָּם תְּחֻוָּה
בְּאֵין מִשְׁקָל מְצַוֶּה
וְלֹא חָזָק הוֹוֶה
וְזֶה מִשְׁפַּט קַלִּים 6):

16) עֲמוּדִים נִפְתָּחִים,
מְרוּצִים נִפְתָּחִים
וְצֵירִים נִשְׁלָחִים,
בְּחִפָּזוֹן אוֹזְלִים 7).

17) פְּרוֹט הִנֵּה, אַרְיֵה,
נְטֵה, הַרְבֵּה, עֶשְׂרֵה
בְּקָמֵץ לְהַקְרֵא
לְבַדָּם נִפְסָלִים 8).

18) צְרוֹף מִלּוֹת וּשְׁפוֹת
שְׁתַּיִם אֵ"י רְצוּפוֹת,
נְגִינוֹת אִם כְּפוּפוֹת
לְמַטָּה נִשְׁפָּלִים.

19) קְמוֹץ נָא אֶת כֻּלָּה;
אֲבָל טַעֲמָה לְמַעְלָה
פְּתַח אַחֲרוֹן שֶׁלָּה
וְרֵאשׁוֹן דִּין תְּחִלִּים.

20) רְשׁוּם קָמֵץ, דָּתוּ
באח"הע תְּחִלָּתָה,
בְּסִלּוּק אֶתְנַחְתָּא
לְאָ"ה לֹא נִיטְלִים.

---

[1]) Vgl. a. a. O. 16 b.: שוא המבטל צירה כמו אשמור, חלבו וזה הדבר
וכן קדמה, קדשה צרויים בלא בשוא שוכן וכו'. — [2]) Vgl. a. a. O. das.: — [3]) B a. Ms.: אתך. — [4]) Vgl. hierzu das a. a. O. 17 a. u. 17 b. über בהין הת"ך Gesagte; לעבוד נתך entspricht dem אות השמוש das. — [5]) Vgl. a. a. O. 19 b.: א"י הסמוכה לה"י הנפתחת כאשראין חמלה דבוקה
וכן כל פעל עתיד מחטופי למ"ד בכל משקלותיו וכו' . . . — [6]) Vgl. a. a. O. 19 b.: כי מפעל צווי בצרי . . . וכן הווה במשקל חזק נקמץ. — [7]) Von אזל, gehen, gebildet; vgl. zu dieser und der folgenden Strophe (16 u. 17) a. a. O. das.: הברת אי הסמוכה לה"י נפתחת לבד ממלות איה, אריה,
הרבה, עשרה, נטה, וכל הנה . . . ויש מכריעין רע רע יאמר הקונה ודוגמתם
שאין המלה רהוטה אחריה בסגול וכו'. — [8]) Zu dieser Strophe sowie zu den folgenden Strophen 19 und 20 vgl. a. a. O. 20 a. flg.: שתי הברות של א"י
כללו של דבר ב' הברות של רצופות והנגינה לעיל וכו' und das. 22 b.: א"י אם הנגינה לרע וכו'.

21) שְׁמַע אַשְׁ״תַּח הַסֵּדֶר
קָמַץ ראש כְּאֵפֶר,
וְהֵן שְׁבָט, סֵפֶר
וְשֵׂכֶל וּסְכָלִים 1).

22) תְּנָה עוֹלָם 2) תֵּבֵל
וְכָל צִדֵּי חֲבָל 3)
וְכָל עַבְדָּא 4) יִתְקַבֵּל
דארמלתא שלים.

23) מְרוּץ כָּל יְתֵימוּ
לְכָל 5) סִלּוּק נְטוּ,
שְׁוָא ראש כָּל יְבָמָאו 6),
לְבַד גֶּבֶר, הֲבָלִים.

24) רְאֵה הַמֵּ״ם 7) מְשַׁמֵּשׁ,
וְהֵה חִירִיק יָמֵשׁ
לְקָמֵץ; כְּשֶׁמֶשׁ
בְּרוּרִים הַמִּלִּים.

25) רֹאשׁ שְׁבָת אַחִים
וְכָל בֶּרֶךְ שָׁחִים,
וְעַרְבֵי יוֹם פְּתוּחִים
נְגִינָה כִּי מַעֲלִים 8).

26) כְּעֵת פֹּעַל קָרֵב
כְּבָאחַר 9) מִתְעָרֵב,
כְּוַיָּסֶן 10), וַיִּרֶב,
פְּתַח אֵלָיו נִלִּים.

---

1) Vgl. a. a. O. 21b.: מכלל שני הברות של א״י . . . יצאו ד׳ מלות אשת, ששת, חמשת, תכלת . . . סי׳ אשח״ת, wonach auch hier in der ersten Zeile dieser Strophe wahrscheinlich אש״תח zu lesen ist. — 2) Ms.: תנה כן עולם; Ba. schlägt vor, wegen des Metrums, entweder תנה כן על תבל zu lesen, oder תנה עולם תבל, d. h. תבל in der Bedeutung von עולם; ich habe mich für Letzteres entschieden; vgl. a. a. O. 21a.: וכל תבל שהוא לשון אדמה. — 3) D. h.: חבל in allen seinen Bedeutungen; vgl. a. a. O. das.: כל חבל נפתח וכן חבל נביאים. — 4) עבדא die chaldäische Form für das hebräische עבד, עבדא יתקבל in dem Sinne: „hierher ist noch עבד zu nehmen". Ein ähnlicher Chaldaismus ist das folgende דארמלתא שלים, das ich aber nicht zu erklären vermag; Ba. schlägt vor, באר מלתא שלים zu lesen. — 5) Ms.: לבל. — 6) Ms.: יבמו; vgl. zu dieser Strophe a. a. O. 20b.: כל אותם . . . שנהפכים באתנח וס״פ אינם משתנים בדבקותם . . . וולתי מלת הבל שיאמר הֲבָל . . . וכן מגבר יאמר בדבקותו גבר תמים. 7) Ms.: חמ״צם; vgl. a. a. O. 21b.: מי״ם של שמוש . . . משפטה להיות בחירק . . . ותהיה בקמץ. — 8) Ba.; Ms.: עלים. Vgl. zu dieser Strophe a. a. O. das.: כל עֶרֶב נפתח כלו אך עֲרב רב נקמץ, was hier durch ערבי יום, d. h. ערב als Tag, d. i. als Theil des Tages gegeben ist, u. das.: כל ברך . . . כל שבת שהו׳ לשון בטלה שהוא לשון ברכים. — 9) Ms.: באחד. — 10) Ms.: כויסן; vgl. hierzu a. a. O. 21b.: ויסן, וירב יוצאים באחר נפתחים וכו׳, der Fehler: באחד für באחר steht auch hier. Ba.

27) יְהִי מִשְׁנֶה עֲצוּרִים
כְּרַבִּים לְאֲסָרִים,
כְּמוֹ חָבֵר חֲבָרִים,
וּמִן עָרֵל עֲרֵלִים[1];

28) בְּהִדָּבְקָם פָּתְחוּ,
כְּהִפָּרְדָם שָׁתוּ
בְּקָמֵץ זוּ נָחוּ
שְׁתֵּיהֶם נִגְלָלִים.

29) רְדֵה פֶּלֶס בַּמֵּל[2]
בְּעֵי״נוּ רֵי״שׁ נוֹטֵל,
וְצֵירֵי שָׁם תָּמֵל
נָטוּעַ כַּאֲהָלִים[3].

30) הֱיֵה אֵ״י אָ״י צוֹמֵד,
כְּהִדָּקְם עַל עוֹמֵד[4]
חֲטוּף פָּעַל לְמֵ״ד
סֶגוֹל, בַּר מִן כֵּלִים[5].

31) יְהוּ אֵ״י אָ״י נִמְנִים
פֹּעַל עִמּוֹ חוֹנִים,
פּוֹתֵחַ בִּקְטַנִּים[6]
וְנִשְׁלָם בִּגְדוֹלִים[7];

32) לְבַד רַק אחימן[8]
אֲשֶׁר הוּצַג סִימָן
בְּרֹאשׁ קָמֵץ. אמן[9].
כְּכֵן אֶתֵּן תְּהִלִּים:

33) לֹא נָמָה חַסְדוֹ,
וְאִמֵּץ יַד עַבְדּוֹ;
אֲסַפֵּר אֶת הודו
עֲדֵי עֶרֶב אַשְׁלִים[10].

סליק חרוזים מקמץ קטן
ופתח קטן.

---

[1]) Vgl. zu dieser und der folgenden Strophe (27 u. 28) a. a. O. 22a.: אמנם יש מלות . . . כהדבקם יפתחו ראשיתם ואחריתם . . . גם ברבותם לא יזוז השני למקומו כמו חבר חברים, ערל ערלים. Ms.: interpungirt כל חַבר und עַרל. — [2]) B a.; Ms.: נטל. — [3]) Vgl. a. a. O. 21b.: משקל כבד אשר העי״ן פעל שלו רי״ש כלו נקמץ וכו׳. — [4]) Vgl. a. a. O. 20a.: כל שתי הברות של א״י א״י מחטופי למ״ד פעל והנגינה לעיל וכו׳; diesem והנגינה לעיל entspricht hier על עומד. — [5]) Vgl. a. a. O. das.: ומלת כלי יצא מכלל זה. — [6]) D. h. Segol. — [7]) D. h. Zere; vgl. zu dieser Strophe a. a. O. 20a.: וַיְהִי, וַיְחִי, וַתְּהִי כמו כן וכו׳. — [8]) Das Wort, über welches im Ms. ein Strich gezogen ist, ist mir unerklärlich; es könnte auch רוחימן oder מחימן gelesen werden, was auch keinen Sinn giebt. — [9]) Ms.: דומן. — [10]) D. h. bis ich meinen Lebensabend vollendet habe. Die Besprechung des קמץ קטן und פתח קטן schließt auch a. a. O. 24a. mit einem Lobspruche: יתברך צור ישראל וקדושו; da aber daselbst noch ein Abschnitt über חולם und חטף קמץ folgt, welcher hier fehlt; so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß das Gedicht hier nicht vollständig vorliegt, und zu diesen beiden Abtheilungen desselben ursprünglich noch eine dritte gehörte.

III.

הלכות ארץ ישראל וחלה[1].

(S. ob. S. 75 und S. 127).

תניא בסדר עולם ומייתינן לה בפ' הערל (יבמ' פ"ב:) אשר ירשו אבותיך וירשתה[2] קדושה[3] ראשונה (ושנייה[4]) יש להן ושלישית אין להן, פי' בראשונה ובשנייה הוצרכו לקדש, אבל בשלישית לא יצטרכו לקדש לפי שקדושת עזרא הדיינו בשנייה קיימה לעולם, ואמרינן (יבמ' שם.) מאן תנא סדר עולם ר' יוסי, א"נ תרומה וחלה בארץ לר' יוסי מדאורייתא אפילו בזמן הזה כך אמר ר' יוחנן, וריש לקיש פליג עליה ואמ' דר' יוסי סביר' ליה תרומה וחלה בזמן הזה דרבנן אבל לא כחזה ושוק בזמן בית המקדש (ה"ה לתרומה בזמן בית המקדש[5]) דאינו מאכיל, ולריש (לקיש[6]) צ"ל ר' יוסי תני סדר עולם ולא סכר ליה, והכי ממ' בפ' יוצא חטן (מה מ:), והכי פליגי אליבא דר' יוסי כתם, דר' יוח' אמר דאורייתא וריש לקיש אמ' דרבנן, ואליבא דנפשייהו פליגי איפכ' כדאמר התם בפ' הערל (יבמ' פ"ב.) שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו (לתוך[7]) תרומה נפלה, ואמ' ריש לקיש הוא שרבו חולין על התרומה דקסבר תרומה בזמן הזה דאורייתא, ור' יוחנן[8]) אמר אע"פ שלא רבו דקסבר תרומה בזמן הזה דרבנן, ושלונחייהו אליבא דרבן דר' יוסי כדאית' התם מדשקלו וטרו אליב' דרבן משמע דהכי סביר' להו, כדתיק פ' ואלו קשרים (שבת קי"ב. מדמתרץ אליב' דר' יהודה הכי סביר' ליה, והלכה כר' יוח' לגבי ריש לקיש בר מתלתא, כדאית[9] בס"פ בהמ' המקשה (חולין ע"ו.) ובפ' אלו עוברין (פסח' מ"ד.) ובפ' ג' מינין (מיר ל"ו:) קאמ' תלמודא על הדיא דשתי קופות הנח לתרומה בזמן הזה דרבנן[10]) ולא קאמר קסבר תרומה ב"ה דרבנן משמע דהכי הילכתא, וכן פסק ר"י דקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא ודאייה מס"ק דש"ת (חולין ו':) ר' מאיר אכל עלה של ירק בבית שאן והתיר ר' את בית (שאן[11]) כולה על ידי, אע"ג דביה שאן בקדושת יהושע היתה, כדאית' התם (שם ו'.) לא הודיעו מנשה את בית שאן ואת בנותיה, וקאמ' קסבר[12]) קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא לעתיד, וה"ה לקדושת עזרא דהיא השנייה ולא קדשה לעתיד

---

[1]) Ich lege den im Ganzen richtigen Text in B. zu Grunde. Die in den Mss. fehlenden Stellennachweise habe ich in dem Texte in Klammern beigefügt. — [2]) 5. B. M. 30, 5; die Mss. schreiben וירישתה. — [3]) Jebam. daſ. heißt es: ירושה. — [4]) Fehlt in den Mss. — [5]) Die eingeklammerten Worte fehlen in W. — [6]) Fehlt in B.; W. falſch: ולר"י צ"ל. — [7]) Fehlt im Ms. — [8]) Ebenfalls. — [9]) B. lieſt: ועוד, W. ועוד דבספר בס"פ. — [10]) Ms. דרחנן. — [11]) Fehlt in den Mss. — [12]) W. hat hier: קסבר קדושה ראשונה (קדושה) קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא משמע דהכי הילכתא דמעשה רב, הרי הוכחנו דקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא לעתיד, וה"ה לקדושה (!) עזרא דהיינו השנייה וכו'.

כאשר הזכחנו יהכי סביר' ליה לר' יוחנ' בפ' הערל (יבמ' פ'ב.) דתרומה בזמן הזה דרבנן, ואם תאמר[1]) כיון דר' יוחנן סבר אליב' דנפשיה קדושה ראשונה לא קדשה[2]) לעתיד לבא, הא' ר' יוחנן פ' השוחט והמעלה (זבחים ק"ו:) א"ר יוחנן השוחט בחוץ בזמן הזה חייב דקדוש' ראשונה קדשה לעתיד ולהכי חייב בחוץ שראוי לפסח אהל מועד וכגון שבנה מזבח במקומו, דאי לאו הכי אינו ראוי כלפנים דכל הקדשים שנשחטו בפנים כשנפגם המזבח פסולין ואו אין חייבין עליהן משום שוחטי חוץ, וי"ל א"ע"ג דקדושת הארץ בטלה לעניין תרומות ומעשרות אבל קדושת העיר לאכול שם מעשר שני (לא בטלה[3]) דקדושת בית לעולם קיימת, מדכת' אשר לו חומה א"ע"פ שאין לי עכשיו בו' והכי אמר ר' הונא בפ' ידיעות (שבועות י"ו.) דקדושת ירושלים ועזרות לא בטלה קדושתם ראשונה, ואע"ג דפליג עליה רב נחמן כרב הונא ק"ל להחמיר, הילכך הנכנס לירושלים בזמן הזה צריך ליזהר שלא יכנס במקום מקדש ועזרות שכולנו טמיאי מתים, ובספר יראים פסק האף קדושת הארץ קדושה שנייה קדשה לעתיד משום דפ' הערל ר' יוחנן סביר' ליה כר' יוסי, ואחרי שהזכחנו שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד וכל תרומות דארץ ישראל דרבנן, מוב להפריש מעט, דחיטה אחת פוטרת את הכרי, ועוד שאינה ראויה לאכול מחמת טומאה, ואם הפירות לא הוכשרו דאו התרומה מהורה והרי אסור לאוכלה משום דאין לנו הואה וכולנו טמיאי מתים ע"כ טוב להכשידה כדי שתהא טמאה בהפרשתה שלא יכשלו בה, והכהן ישרפנו[4]) ויהנה ממנה בשעת שריפה כדאמר בפ"ב דשבת (דף כ"ה.) שלך הוי להסיקה תחת תבשילך, וא"ת והלא אסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל והלא החולין הטבולין לתרומה כתרומה דמי, וכן הטבולין לחלה כחלה דמי, י"ל[5]) כגון שאין לה[6]) אוכלין והתם' דרבנ' מותר לגרום לה טומאה, דאי לאו הכי תמה על עצמך היאך לשין שם עיסה בארץ ישראל, ומ' בזה[7]) יש לומ' דקודם חיוב חלה דהיינו קודם גילגול אין קפידא בגרם טומאה שלה, תניא במסכת דמאי (פ' א' משנ' ג') מכויב ולהלן פטור מן הדמאי, משמע אבל ודאי טבל חייב בכל מקום

---

[1]) Ms.: תרום'. — [2]) So W., B.: קדושה. — [3]) Fehlt in den Mss. — [4]) Ms.: יטרפנו. — [5]) Ms.: ו"ל. — [6]) Fehlt in B. — [7]) B.: מוה, W.: וה.

V.

Das „Buch des Mardochai".

Das Hauptwerk des Mardochai, das seinen Namen zu einem der angesehensten in der halachischen Literatur gemacht hat, ist sein bekannter Ritualcodex, das „Buch des Mardochai", gewöhnlich als „Mardochai" glattweg angeführt, zum Unterschiede von Samuel Schlettstadt's kleinem Mardochai, auf den wir noch zurückkommen, häufig „der große",[1]) mitunter auch der „lange Mardochai"[2]) genannt. Das Werk schließt sich strenge an die Halachot Alfaßis an, und bildet seiner Form nach einen fortlaufenden Commentar zu denselben, weshalb es auch (s. ob. S. 76) in manchen Handschriften in der Gestalt von Randbemerkungen zum Alfaßi erscheint. Doch ist diese Abhängigkeit vom Alfaßi eine bloß formale. Mardochai nimmt dessen Halachot nur selten wirklich zum Ausgangspunkte seiner Auseinandersetzungen, sondern behandelt sie nur gelegentlich und auch da nicht eingehender als die zahlreichen anderen Autoren, die er anführt. Er schließt sich ihnen vielmehr rein äußerlich und nur zu dem Zwecke an, sie als Anknüpfungspunkte zu benutzen, an welche er sein reichhaltiges, aber durch keinen einheitlichen Gedanken zusammengehaltenes Material reiht.

Dieses Vorgehen zeugt allerdings von wenig schöpferischer Kraft; aber selbstständiges Schaffen war hier auch gar nicht beabsichtigt, und ein selbstständiger leitender Gedanke mußte dem

---

[1]) מ' הגדול. So schon im „Züricher Semak"; s. Zunz, Ritus, S. 215.

[2]) מ' הארוך. Vgl. Jfr. Bruna, Ga. Nr. 208; Agur, Nr. 705; s. noch Catal. Michael S. 4, Nr. 46 und 47. Den von Steinschneider (Catal. das.) gerügten Fehler Wolf's und Kraft und Deutsch's: daß das Buch zum Unterschiede von Josua Boas' קצור מרדכי so genannt werde, hat auch Fürst, Bibl. jud. s. v. Mardochai.

Buche schon seiner Tendenz nach fehlen. Aus der ganzen Anlage desselben ergibt sich nämlich, daß es Mardochai nicht um halachische Discussionen, noch weniger um halachische Entscheidungen oder um endgiltige Fixirung religionsgesetzlicher Normen, sondern zumeist nur darum zu thun war, zu den einzelnen Puncten der Halacha, aus der großen, in unzähligen Werken niedergelegten, einschlägigen Literatur das Wichtigste beizubringen, mit einem Worte: halachisches Material zu liefern.

Diese Tendenz tritt in den arg verstümmelten Ausgaben seines Buches wenn auch deutlich, so doch keineswegs so scharf hervor, wie in den Handschriften desselben. Mardochai war nämlich höchst gewissenhaft und sorgfältig bei Angabe der Quellen, aus denen er geschöpft hat. Er unterläßt es nie, den Autor namhaft zu machen, dessen Ansichten oder Entscheidungen er anführt, oder das Buch, aus dem er Auszüge oder Citate bringt, wobei er, wenn das Buch in Paragraphe, Abschnitte (Pforten) eingetheilt ist, regelmäßig auch die betreffende Nummer angibt. Kann er die Quelle nicht mit Sicherheit bezeichnen, so bemerkt er auch diesen Umstand [1]). Diese Quellenangabe ist aber in unseren Ausgaben nicht nur höchst ungenau, sondern fehlt häufig ganz und gar [2]), so daß dort viele Stellen als dem

---

[1]) S. Chol. III. 623, Ende; B. mez. VI 346, wo B. und W. im Texte die Randbemerkung von Ed. haben: כך מצאתי ולא נודע לי דברי מי הוא und das. V. 438 nach ודאי לגמרי מסולק in B. u. W. זאת מצאתי ונ"ל דמס' אור זרוע הוא.

[2]) So heißt es z. B. Sabb. II. 271 nach דינרי זהב in B. und W.: מספר התרומה; das. 276 Ende: אבי"ה במשפטי הכתובה; nach בורא פרי הגפן in Berach. IX. 216: כך פסק רבי' יחיאל מפריש זצ"ל; Meg. I. 774 עכ"ל ראבי"ה, B. noch בסימן ת'ק'נ'ח, das. 775 Ende: אבי"ה סי' ת'ק'ס'ב וקצרתי, das. 779 Ende, B. אבי"ה סי' ת'ק'ס'ה; B. Kama, X. 166 Ende, B.: וכל זה כתב ה"ר חזקיה בפסקיו; B. batra I. nach 487: דבר זה מלוקט מתשובות מור"ם; Peßach. II. 593, מעשה אירע בפסח וכו' in B. und W. erst Ende III. das. u. z. aus Rokeach angeführt; vgl. Rokeach Nr. 275.

Mardochai angehörig erscheinen, während sie thatsächlich Andern angehören [1]). So ist es gekommen, daß Mardochai zumeist als Decisor (Possek) angesehen und behandelt wird, während er im Ganzen und Großen nichts Anderes ist und auch nichts Anderes sein wollte als ein, allerdings höchst nützlicher und verdienstvoller Compitalor.

Um diese vorwiegend compitalorische Tendenz richtig zu würdigen, müssen wir uns verschiedene Momente vergegenwärtigen: zunächst das Bedürfniß, die vielseitigen und umfassenden Resultate der eben damals zum Abschlusse gelangten Thätigkeit der Tossaphistenschule zu sichten und zusammenzustellen; sodann die Seltenheit und Kostspieligkeit der mühsam abgeschriebenen Bücher, die nur den Wenigsten zugänglich waren, was Abereth ausdrücklich als Veranlassung zur Abfassung seines Torath ha-Bajith bezeichnet [2]); endlich aber das jammervolle Schicksal der damaligen Juden, die, von Stadt zu Stadt und von Land zu Land gehetzt, zu einem unstäten Wanderleben verdammt waren, auf welchem sie die umfangreichen Folianten unmöglich mit sich schleppen konnten, die sie dann schmerzlich vermißten. Letzterer Umstand hat auch Ahron ha-Cohen, einen jüngern Zeitgenossen des Mardochai [3]), zur Abfassung seines „Orchoth-Chajim" bestimmt; in der Vorrede zu demselben bemerkt er ausdrücklich, daß er nur die wichtigsten Aussprüche der bedeutendsten Gesetzeslehrer sammeln und zusammenstellen will, und für sich „nur das Verdienst eines Abschreibers, der Auszüge aus Büchern liefert", in Anspruch nimmt.

---

[1]) Solcher Stellen gibt es unzählige; vgl. die vorhergehende Anm. und weiter Abschn. VII. und IX.

[2]) S. die Vorrede das.

[3]) S. über ihn und sein Buch Groß in Frankel-Graetz Monatsschr. 1869, S. 433 flg. Vgl. noch die Vorrede zu Jacob Landau's „Agur".

Bei Abfassung eines derartigen Werkes kam dem Mardochai seine ungewöhnliche Belesenheit in der halachischen Literatur zu Statten, so wie eine für jene Zeit sehr bedeutende, auch mehrere Autographe [1]) enthaltende Bibliothek. Die von Mardochai benutzte Bibliothek zeigt uns so ziemlich die ganze Rüst- und Vorrathskammer der damaligen halachischen Wissenschaft, und das in einer Reichhaltigkeit, wie kein zweites unter den zahlreichen ähnlichen Sammelwerken. Selbstverständlich berücksichtiget Mardochai in erster Linie seine Lehrer, vor Allen Meïr v. Rothenburg, sowie dessen Lehrer Isaak Or-Sarua; beinahe ebenso stark den Familienkreis, dem er entstammte: den Raben, Joel ha-Levi, vor Allem aber seinen Ur-Urgroßvater Elieser b. Joel ha-Levi, aus dessen Werken „Abi-Assaph" und „Abi-ha-Esri" er zahlreiche und ausführliche Auszüge, ja ganze Abschnitte bringt. Er berücksichtiget aber auch fast die ganze frühere halachische Literatur, besonders die tossaphistische. Namentlich haben die deutschen und französischen Schulen nur wenige nennenswerthe Bücher aufzuweisen, die er nicht anführt, und nur wenige Autoritäten, auf die er sich nicht beruft. Wohl aber gibt es viele unter diesen Büchern und unter diesen Männern, die wir erst durch die in seinem Werke enthaltenen Notizen näher kennen lernen, Manche, deren Namen er allein der Vergessenheit entrissen hat.

Indem Mardochai in seinem Buche den Halachot Alfaßis folgt, führt er einzelne Sätze, oder auch nur Worte aus demselben gleichsam als Schlagworte an. Zu diesen stellt er, unter besonderer Berücksichtigung des jerusalemischen Talmud und der

---

[1]) Synh. II. 695: הועתק מכתב ידו של רבי יואל הלוי, B. u. W. fügen noch hinzu: ומתוספותיו; Ab. Sara II. 831: רבי יהודה כתב בכתב ידו; B. batra IX. 606 ונשאל מה"ר שמשון, wofür B. u. W.: וזאת היא תשובת רבי שמשון והועתקה מחידושי מור"ם מכתב ידו

Reſponſen-Literatur, in der Regel bloß die verſchiedenen Anſichten neben einander, oder die übereinſtimmenden Anſchauungen und Urtheile Mehrerer in Gruppen einander gegenüber, ohne eine ſelbſtſtändige Meinung oder gar eine beſtimmte Entſcheidung auszuſprechen. Bei alle dem läßt das Buch die Geiſtesrichtung und Lehrweiſe des Verfaſſers deutlich hervortreten. Mardochai war wohl kein ſchöpferiſcher, aber ein klar und logiſch denkender Kopf, der ſich von der kabbaliſtiſch-myſtiſchen Richtung gänzlich fern zu halten wußte, welche durch Eleaſar aus Worms auch nach Deutſchland verpflanzt worden war. So oft er Dieſen auch citirt, ſo berückſichtiget er doch nie die Gematriot und Notarikon deſſelben, wie es z. B. kurz nach ihm Ahron ha-Cohen im „Orchoth-Chajim" thut [1]). Von abergläubiſchen Practiken, oder von Geſpenſter- und Schauergeſchichten, wie ſie Iſaak Or-Saruа anzuführen liebt [2]), iſt in ſeinem Buche nirgends eine Spur zu entdecken. Ein ausgeſprochener Gegner jeder haarſpaltenden, weit hergeholten Discuſſion, iſt er ein Feind unnützer Vielſchreiberei und weitläufiger, breit angelegter Erörterungen. Wo er ſolchen begegnet, kürzt er ſchonungslos, indem er ſie, wider ſeine ſonſtige Gewohnheit, nur auszugsweiſe gibt, oder bloß auf ſie verweiſt [3]), und ſein Mißfallen über die ermüdende oder unnütze Weitſchweifigkeit, ſelbſt wo es ſeine Lehrer betrifft, unverholen ausſpricht [4]). Die Ausdrücke und Redewendungen, die er bei ſolchen Gelegenheiten zu gebrauchen pflegt, hat er

---

[1]) Vgl. Groß a. a. O. daſ. S. 444.

[2]) Vgl. Groß a. a. O. 1871, S. 254.

[3]) Was er gewöhnlich durch קצרתי bezeichnet, mitunter, z. B. B. mez. V. 321, durch ועד לקצר, oder, wie daſ. 338 והוא האריך ואני קצרתי, oder, z. B. Chol. I. 598, והאריך.

[4]) Vgl. Sabb. X. 375 am Schluſſe eines Ga. Meirs v. Rothenb. והאריך בלשונו הרבה, in B. u. W. ומורי האריך הרבה; Meg. III. 817: ועוד האריך הרב ואני קצרתי כי לא נפניתי; ſ. noch B. kama IX. 119.

offenbar ſeinen Lehrer Meïr v. Rothenburg abgelernt [1]). In den verhältnißmäßig ſeltenen Fällen, wo er ſeine eigene Meinung ausſpricht, oder zwiſchen den verſchiedenen von ihm angeführten Anſichten entſcheidet, geſchieht dies immer in anſpruchsloſer, beſcheidener Weiſe, ohne künſtliche oder breitſpurige Beweisführung, wobei er ſich auffallend oft der, für ihn characteriſtiſchen ſtereotypen Formel: נראה לי אני ההדיוט oder ולי ההדיוט נראה bedient [2]). Mitunter geht er hierbei noch einfacher vor, indem er einer der verſchiedenen von ihm erwähnten Anſichten, die er dann gewöhnlich zuletzt anführt, bloß die Bemerkung hinzufügt: וכן עמא דבר, oder זה מנהג, oder זה עיקר. Immer aber befleißigt er ſich, wo er ſelbſtſtändig auftritt, einer ungewöhnlich knappen Form [3]). Stellen, die ihm unklar oder auffallend erſcheinen, bezeichnet er mit wenigen Worten als ſolche [4]), wobei er die Schwierigkeit kurz hervorhebt, oft nur andeutet [5]),

---

[1]) Auch bei Dieſem findet ſich: אין פנאי להאריך oder להאריך אין פנאי (ſ. G a. ed. Prag Nr. 50, 85, 95, ed. Crem. Nr. 101, 259, 301); עת לקצר (daſ. ed. Prag Nr. 247) ואין להאריך (daſ. Nr. 98, 115, 421, 434, 524; ed. Crem. Nr. 91, 98, 102, 159) והאריך הרבה (daſ. Nr. 299), lauter Redewendungen, denen wir beim Mard. auf Schritt und Tritt begegnen.

[2]) S. Z u n z im Hamaskir IX. S. 134, ההדיוט haben wohl noch andere Schüler Meïr's v. Rothenb., aber Keiner ſo conſequent wie Mard., dem hierin nur noch ſein Epitomator Samuel S c h l e t t ſ t a d t nachahmt. Mard. hat noch häufig ונלע"ד, oft auch dort wo Ed., z. B. Taan. I. 612, וכ"ל ſteht, ferner כמדומה לי, z. B. Meg. III. 817.

[3]) Zumeiſt mit der Einleitung מכאן יש ללמוד, z. B. Berach VI. 112 und 114, oder ומוכח מכאן, z. B. B. batra, Anfang.

[4]) In der Regel durch: וצריך עיון, ואני תמיה, ולי לא נתיישב לי oder ולא הבנתי.

[5]) Vgl. z. B. Sabb. Hagah. 459 u. 460, daſ. II. 265; Beza II. 677, Meg. I. 777, B. kama IX. 119. Ueber die Berechtigung für den Mard. auf die H a g a h o t zu ſeinem Buche zu verweiſen, vgl. weiter, Abſchn. VII. Die hier und in anderen Anmerkungen angeführten Hagahot ſtehen, wo nicht ausdrücklich das Gegentheil angemerkt iſt, auch in den Mss., aber dort freilich n i c h t als Hagahot.

mitunter gar bloß auf eine andere Stelle verweiſet, aus der ſich ihm ein Widerſpruch zu ergeben ſcheint [1]).

Das Buch des Mardochai iſt, wie das ſchon in der Natur eines Sammelwerkes liegt, aus Collectaneen entſtanden. Dieſe ſind theils vor, theils nach 1293 geſchrieben [2]), aber nur zum Theile noch bei Lebzeiten des Verfaſſers geſichtet und geordnet worden. Es findet ſich nämlich eine unverhältnißmäßig große Anzahl von Stellen, wo von Mardochai in der dritten Perſon geſprochen wird, wobei er „unſer" oder „mein Lehrer R. Mardochai" [3]), zweimal „mein Vater und Lehrer R. Mardochai" [4]), genannt wird. Dabei iſt von ihm an einigen Orten als von einem noch Lebenden [5]), an anderen wieder als von einem bereits Verſtorbenen [6]), mitunter als von einem Märtyrer [7]) die Rede. Solche Stellen haben bald die Ausgaben und die Handſchriften gemeinſchaftlich, bald wieder kommen ſie nur in den Handſchriften vor, während die Ausgaben den Verfaſſer

---

[1]) Beſonders in B. u. W. heißt es häufig וצריך עיון מפרש, worauf dann bloß noch der Name des Abſchnittes folgt. Vgl. B. mez. III. 263 וצ"ע בשאלתו' דד אחאי וכו'.

[2]) Vgl. ob. S. 120

[3]) Sabb. Hagah. 459; B. kama X. 187, Meg. I. 787; Gittin V. 453; vgl. die flgg. Anmerkungen.

[4]) Sabb. Hagah. 460: חיים' אבא מרי ה"ר מרדכי ז"ל, wofür B. und W. (XVI. daſ.): תמיה מוה"ר haben, und M. אני הדיוט תמיה; daſ. Hagah. zu XXI. (ed. Riva 183) ולאבא מורי ה"ר מרדכי ז"ל, aber B. u. W. ולמורי ה"ר מרדכי ז"ל.

[5]) שיחיה, beſonders in den Mss., z. B. Taan. 634 ולי אני הדיוט נר', B. ולמורי ה"ר מרדכי ש"י נר'; Meg. I. 787: ומורי ה"ר מרדכי כתב, B. und W. ומורי ה"ר מרד' ש"י.

[6]) Sabb. Hagah. 460, u. daſ. Hagah. zu XXI.; B. kama X. 172 in B. u. W.; vgl. die Variante zu Synh. III. 787

[7]) B. kama X. 187 B. u. W. ומורי הקדוש הרב ר' מרדכי; daſ. IV. 55 nach einem längeren, aber ſtark corrumpirten Ga. Meïr's v. Rothenb. in B. u. W.: כך מצא מורי הק' הרב ר' מרדכי וקו"ל והתשובה ונ"ל שכך היה המעשה והשאילה וכו'; B. mez. V. 323: ונ"ל ראיה, B. u. W. ונ' למורי הקדוש וכו', ebenſo daſ. 338.

redend vorführen, oder auch umgekehrt [1]). Die Euphemie שחיה haben jedoch zumeiſt nur die Handſchriften; die Ausgaben haben ſie faſt immer weggelaſſen [2]), oder gar ר׳ und ר׳צ׳ק׳ dafür geſetzt [3]). Dabei ſind dieſelben Deductionen und Abhandlungen, wenn man die Handſchriften mit den Ausgaben vergleicht, ſo verſchiedenartig eingeleitet [4]) und an ſo verſchiedenen Orten angebracht [5]), daß es ſofort klar werden muß, daß hier nicht verſchiedene Abſchriften, ſondern verſchiedene Bearbeitungen vorliegen, wie es denn in der That zwei, der Form und dem Inhalte nach, ganz verſchiedene, ſtreng geſonderte Redactionen dieſes Buches giebt, auf welche wir noch zurückkommen. Schon dieſer Umſtand beweiſet, daß das Buch vom Verfaſſer nie eine endgiltig abgeſchloſſene Form erhalten hat, wodurch auch die Thatſache erklärt wird, daß es nicht nur keinerlei Vorwort, ſondern auch keinen eigentlichen Titel hat, den ihm der Verfaſſer, hätte er es ſelber vollendet, ſicherlich gegeben hätte, während die Bearbeiter desſelben es ſpäter nur als „Buch des Mardochai" bezeichnen konnten. Aus alle dem ergiebt ſich, daß Mardochai, gleich Iſaak Or-Sarua [6]), zunächſt nur einzelne Collectaneen geſchrieben hatte, die er, minder glücklich als Jener, nicht ſelber ſammeln und ordnen konnte.

---

[1]) Vgl. Ab. Sara II. 831 und 845; Chol. VII. 680 Ende; Jebam. IV. 31 Ende, wo E. מורי hat, die Mss. ואני, und Succa III. 760, B. kama IX. 119 und Gittin V. 451, wo nur die Mss. מורי leſen.

[2]) Vgl. ob. S. 284, Anm. 5.

[3]) Z. B. Beza IV. 691; vgl. ob. Abſchn. II, Anm. 31 und 34.

[4]) Peßach. II. 560, E. ה״ר מרדכי הקש׳, B. und W.: ולמורי ה״ר אמנם ר׳ מאיר סי׳ בשם מרדכי נר׳ לו תשובה לדברין; Beza II. 674, E. ולמודי ה״ר מרדכי נר׳ ששמע ממוה״ם ז״ל שאמר משום ריב״א, B. u. W.: ריצב״א; Meg. I. 787, E.: ומורי ה״ר מרדכי כתב B. u. W. ומורי ה״ר מרדכי שי׳ אמר, M.: ואני תמיה על זה; B. kama IX. 119, E. ולי לא נתיישב ומורי ה״ר מרדכי כתב ז״ל ולי לא וכו׳, B. u. W.: לי.

[5]) Vgl. weiter Abſchn. VI.

[6]) Vgl. Groß, a. a. O. 1871, S. 258.

Das thaten erst seine Schüler, unter denen sich auch ein Sohn von ihm befunden zu haben scheint [1]), zum Theile noch bei seinem Leben, zum Theile aber erst nach seinem gewaltsamen Tode [2]), ein Umstand, der — wie wir sehen werden — für die Gestaltung und für die späteren Schicksale dieses Buches den Ausschlag gegeben hat.

Das Buch des Mardochai, das nach dem bisher Gesagten kaum vor 1300 abgeschlossen wurde und wohl erst noch später in die Oeffentlichkeit drang, hat sich rasch verbreitet und Geltung verschafft. Ungefähr 40 Jahre später finden wir es bereits in Süßkind Alexander's „Aguda" angeführt [3]), und nach noch 30 weiteren Jahren (um 1370) schrieb Samuel Schlettstadt schon den „kleinen Mardochai" [4]), einen viel angeführten Auszug aus diesem, von nun ab zum Unterschiede der „große Mardochai" genannten Buche, ein Beweis, daß es schon nach wenigen Jahrzehenden in Deutschland und im oestlichen Frankreich verbreitet und ein übersichtlicher und leichter zugänglicher Auszug aus demselben schon damals als verdienstliche Arbeit angesehen war. Mose aus Zürich führt in seinen um 1380 geschriebenen [5]) Zusätzen zum „Semak"

---

[1]) S. ob. S. 284 Anm. 4.

[2]) Vgl. Steinschn. Catal. bodl. das. Da die Euphemie ז"ש beim Namen des Mard. in B. bloß bis B. kama, später nie mehr vorkommt, ל"ז oder ל"צק aber nur von B. kama ab; so kann man daraus den Schluß ziehen, daß die in diesem Cod. vorliegende Bearbeitung des Buches des Mard. (s. weiter Abschn. VI.) bis B. kama gediehen war, als Mard. erschlagen wurde.

[3]) S. das. Megilla, Nr. 7; Sabb. Nr. 53 und 73 (ספר הדב מרדכי); Taan. Nr. 23. Die zahlreichen übrigen, in Klammern gegebenen, Anführungen aus Mard. sind nicht von „Aguda" selber, vgl. die Vorrede des Herausgebers das.

[4]) Vgl Carmoly, la France israel. S. 140 und Graetz, Gesch. VIII. S. 14. S. noch weiter Abschn. VII.

[5]) Folgt aus dem Umstande, daß er bereits den „großen Mard."

Mardochai neben Alfaßi, Maimuni und Semag an [1]); ungefähr um dieselbe Zeit verweiset Menachem aus Merseburg auf ihn [2]), und gegen Ende dieses Jahrhunderts war sein Buch bereits bis nach Salamanca gedrungen [3]), wie es scheint allerdings bloß in Citaten oder Auszügen [4]); Isaak b. Scheschet, an den von dort aus eine auf den Mardochai bezugnehmende Anfrage gerichtet wurde, war es offenbar nicht vorgelegen [5]).

Als die traurigen Folgen dieses, an blutigen Judenverfolgungen überreichen Jahrhunderts sich recht fühlbar machten, und die durch Feuer und Plünderung vernichteten alten Handschriften [6]) immer seltener wurden, so daß sogar die Schriften des berühmten Meïr von Rothenburg fast nur noch durch das

---

citirt (s. Zunz, Ritus, S. 215), während der Verfasser des „kleinen Mard." seinen unfreiwilligen Aufenthalt auf der Hohenlandsburg erst 1376 verließ (Carmoly, a. a. O. S. 141). Mose a. Zürich konnte demnach vor 1380 kaum noch vom großen Mard. sprechen. Vgl. Zunz, a. a. O. S. 218.

[1]) Zunz, a. a. O. S. 212.

[2]) In seinen נימוקים, Anhang zu Weil, Ga. (ed. Kapust) S. 62.

[3]) S. die Anfrage eines gewissen Mose Binjamin von dort an Isaak b. Scheschet in dessen Ga. Nr. 339.

[4]) Ergibt sich aus den Worten des Fragestellers das. כתוב בשם המרדכי, auch rührt das Citat aus Mard. (s. Synh. III. 693) nicht von Diesem, sondern von Elieser b. Joël her, und der Fragesteller hätte sich auf Diesen und nicht auf Mard. bezogen, wenn ihm das Buch selber vorgelegen wäre.

[5]) Folgt aus seiner Antwort a. a. O. das., welche gegen die Prämisse des Fragestellers, daß das erwähnte Citat von Mard. selber herrühre (s. die vor. Anm.) Nichts einzuwenden hat, so wie aus der ganzen Fassung desselben. Vgl. Chajim Benvenisti, כנסת הגדולה, ח"מ, 55, Anm. 8 z. ביח יוסף; diese Stelle im כ"ה führen auch יד מלאכי (ed. Berlin) S. 138a. und Asulai, a. a. O. das., aber Beide unrichtig an.

[6]) Vgl. Zunz, z. Gesch. S. 230 flg.

Sammelwerk seines Schülers Mardochai gekannt waren [1]), und das Talmudstudium in Deutschland und Frankreich seine Selbstständigkeit und Productivität fast gänzlich verlor; da mußte ein Buch von der Tendenz und dem Inhalte des „Mardochai" erst recht zur Geltung kommen. In den Gutachten des Jacob Mölln (Maharil), im Anfange des 15. Jahrhunderts, begegnet man dem „Mardochai" bereits allenthalben als einer allgemein anerkannten gewichtigen Autorität, welche für die religiöse Praxis bereits längst maßgebend geworden ist [2]), und Israel aus Krems führt ungefähr um dieselbe Zeit [3]) in seinen Hagahot zum Ascheri zahlreiche Auszüge aus demselben an.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Vom Maharil ab wird Mehr v. Rothenb. zumeist aus und nach dem Mard. citirt, כמו שכתב רבי' מאיר במרדכי oder: כתב רבי' מאיר בתשובת במרדכי.

[2]) S. Ga. Nr. 8: נתן מודי חמי הכהן ז"ל ע"פ המרדכי, daſ. Nr. 124; vgl. noch Nr. 21 und 40; vgl. noch Juchaſ. S. 223: ועל פיו נוהגים באשכנז.

[3]) S. Graetz, Geſch. VIII. S. 113.

Abhandlungen.

Zeit der Anwesenheit der adiabenischen Königin in Jerusalem und der Apostel Paulus.

(Schluß.)

Von diesem chronologischen Ausgangspunkte läßt sich die Zeit der Bekehrung des Apostels Paulus und die Veranlassung derselben ermitteln. Die Chronologen schwanken bezüglich des Bekehrungsjahres zwischen 35 und 40. und als Veranlassung dazu nehmen die Kirchenschriftsteller immer noch die Erscheinung bei Damaskus, wenngleich die halben Rationalisten sie zu einer optischen Vision herabsetzen. Man muß aber davon ausgehen, daß vor Paulus nur innerhalb der Judenheit Propaganda für das junge Christenthum gemacht wurde. Petrus war Apostel für die Beschneidnng [1]). An das Apostolat für die Heiden oder für die Vorhaut *(εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας)* dachten die damaligen Vorsteher der jungen Kirche um so weniger, als Jesus ihnen eingeschärft haben soll, den Weg der Heiden nicht zu gehen und nicht einmal in die Städte der Samaritaner

[1]) Galaterbrief 2, 7. 8: *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς.*

einzugehen [1]). Erst Paulus ist darauf gekommen, den Heiden zu predigen [2]). Es war eine Neuerung, welche bei den Judenchristen Opposition gefunden hat. Wie kam Paulus auf diese Neuerung? Der Gedanke ist in ihm aufgeblitzt, daß die „Fülle der Heiden" in den Abrahamsbund aufgenommen werden soll [3]), und zwar nicht durch die Beschneidung, — weil dann der Zutritt eine Unmöglichkeit wäre, — sondern durch den Glauben an Jesus als Messias und als auferstandenen Messias. Dieser Gedanke beherrschte Paulus, seine Episteln sind voll davon, seine ganze Thätigkeit ist darauf gerichtet, die Heiden zu gewinnen, damit auch sie Theil an der Verheißung an Abraham haben sollen. Das Keimen eines solchen Gedankens muß psychologisch erklärt werden. Der Umstand ist nicht gleichgültig, daß Paulus' Bekehrung in Damaskus stattgefunden hat. In dieser Stadt gab es judäische Proselyten und die meisten Frauen waren dem Judenthum anhänglich [4]). Noch mehr Eindruck müßte es auf Paulus, der, wie er von sich selbst aussagte, ein Uebereifriger der väterlichen Ueberlieferung war [5]), gemacht haben, wenn er Zeuge dessen war, wie eine heidnische Königin aus weiter Ferne von jenseits des Euphrat auf einer Reise, welche mehrere Monate dauerte und mit Gefahren verknüpft war [6]), nach Jerusalem gekommen war, um den dort verehrten Gott anzubeten und im Tempel zu opfern. Hat Paulus dieses erstaunliche Ereigniß, von dem ohne Zweifel damals in der judäischen Welt mit Bewunderung gesprochen wurde, *vor* sei-

---

[1]) Matthäus-Evangelium 10, 5.
[2]) Galatbr. 1, 16. Römerbr. 11, 13; 15, 16.
[3]) Römerbr. 11, 25.
[4]) Joseph. jüd. Krieg II, 20, 2.
[5]) Galaterbr. 1, 13.
[6]) Jos. Alterth. III, 15, 2. Die Stelle bezieht sich offenbar auf Helena und ihr Gefolge.

ner Bekehrung erlebt? Wenn sich das nachweisen ließe, so könnte man ohne kritisches Bedenken schließen, daß diese außergewöhnliche Erscheinung, welche auf seinen lebhaften Geist einen gewaltigen Eindruck gemacht, ihn auf den Gedanken geführt hat, die Heidenwelt für den dem Hause Jakob verheißenen Segen zu gewinnen oder Apostel der Vorhaut zu werden. Die Zeit seiner Bekehrung muß also ermittelt werden.

Leider findet sich in keinem seiner Briefe ein fester chronologischer Anhaltspunkt dafür. Er hatte eben so wenig Interesse daran, wie für die alte Geschichte, die er in arger Confusion wiedergiebt. Nur zwei Andeuten für die Chronologie geben seine Briefe. Im Galater Brief erzählt er: daß er nach seiner Bekehrung sich nicht nach Jerusalem zu den (drei) Aposteln begeben, sondern nach Arabien (Peräa) ging und dann wieder nach Damaskus zurückkehrte. Erst nach drei Jahren begab er sich nach Jerusalem, blieb nur einige Tage daselbst und reiste nach Syrien und Cilicien. Nach 14 Jahren kam er wieder nach Jerusalem mit Barnabas und dem unbeschnittenen Titus [1]). Die 14 Jahre sind aber nicht von den drei Jahren an zu zählen, sondern von seiner Bekehrung, wie die meisten Ausleger annehmen, und besonders der auf chronologische Akribie achtsame Wieseler [2]). Es käme also darauf an zu wissen, in welchem Jahre der Galaterbrief geschrieben ist. Aber darüber läßt sich nichts Bestimmtes angeben, daher ist die Abfassungszeit ein Tummelplatz für subjektive Exegese und Chronologie. Die Nachschrift der Epistel sagt allerdings, daß sie aus Rom datirt ist [3]). Nach Rom kann Paulus zwischen 60– 62 gekommen sein (wie nach der Angabe der allerdings chronologisch wenig zuverlässigen Apostelgeschichte an-

[1]) Galtbr. 1, 17—18. 21; 2, 1—3.
[2]) Commentar zum Galetenbr. S. 90, 590.
[3]) *πρὸς τοὺς Γαλάτας ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης.*

genommen wird). J. Fr. Köhler und Schrader setzen die Abfassungszeit des Galat. Briefes gar erst in das Jahr 69, nach der ersten Christenverfolgung in Rom und gar nach Nero's Tod. Aber selbst wenn die Epistel bald nach Paulus' Ankunft in Rom geschrieben sein sollte, so kann man zu den 14 Jahren seiner Bekehrung[1]) noch vier Jahre zugeben, diese würden doch nicht über das Jahr 44 hinausgehen. Allerdings verwerfen die neuern Ausleger die Nachschrift der Datirung aus Rom als unecht. Aber die Kirchenväter Eusebius, Theodoret, Hieronymus haben sie als echt angenommen. Der Letztere beweist sogar aus dem Schlusse des Briefes, wo Paulus von den „Mahlzeichen" (*στίγματα*) spricht, die er an seinem Leibe trage (6, 17), d. h. von seinen Wunden, daß er ihn nach überstandenen Leiden in Rom geschrieben haben müsse.

Die Beweise für die frühere Bekehrung nehmen sich recht seltsam aus. Wieseler's Argument stützt sich auf den Tadel an den Galatern, daß sie Tage, Monate, Zeiten und Jahre beobachten; unter Jahren sollen Sabbatjahre verstanden sein. Die Epistel an die Galater müsse also im J. 55 geschrieben sein, da dieses gerade ein Erlaßjahr gewesen sei[2]). Aber was hatten die Galater oder die Kleinasiaten oder die Römer mit dem Sabbatjahre zu thun? Selbst wenn die Galater Judenchristen gewesen wären — sie waren bekanntlich Heidenchristen — so gingen sie die Gesetze des Sabbatjahres gar nichts an, da diese lediglich für Palästina vorgeschrieben sind, und außerhalb dieses Landes kein Judäer verpflichtet war, weder nach biblischer noch nach pharisäischer Vorschrift, sie zu erfüllen. Haben die Galater oder Judäer im Auslande überhaupt etwa ihre Felder

---

[1]) Von den 14 Jahren seit seiner Bekehrung spricht Paulus auch im Korintherbrief II, 12, 2.

[2]) Comment. zu Galatbr. 4. 10 und S. 542.

am Sabbatjahre brach liegen lassen? Dieses Elementare aus der biblischen und pharisäischen — oder rabbinischen Gesetzesvorschrift sollte doch bekannter sein. Der Passus will in der That etwas ganz anderes aussagen. Paulus macht den Galatern zum Vorwurf, daß sie noch in Heidenweise den Elementen (στοιχεῖα) dienen und Mondzeiten und Jahre beobachten [1]). Dieser Beweis, daß der Galaterbrief im J. 55 (oder nach Hausrath im J. 53), an einem Sabbatjahre geschrieben sei, und daß demzufolge Pauli Bekehrung 14 (oder 17) Jahre vorher erfolgt sein müsse, beruht also auf Unkenntniß der Verhältnisse und sollte nicht mehr geltend gemacht werden. Der zweite fast allgemein aufgestellter Beweis sollte von denen, welche nach 1868 über diesen Punkt geschrieben haben, nicht mehr angeführt werden; denn nach den bekannt gewordenen Resultaten der nabatäischen Münzen ist gerade das Gegentheil erwiesen, daß Paulus nicht vor 39 in Damaskus oder vielmehr nicht in Gefahr gewesen sein kann. Das angebliche Argument wird nämlich aus dem Korintherbrief entnommen, wo Paulus schreibt, der judäische Ethnarch des Königs Aretas habe ihn in Damaskus bewachen lassen [2]). Nun wird behauptet, Aretas habe Damaskus in Folge des Krieges mit Herodes Antipas kurz vor Tiberius' Tod 37 verloren; folglich müsse Paulus vor diesem Jahre in Damaskus gewesen und also vor Tiberius' Todesjahr sich bekehrt haben. Allein die nabatäischen Münzen, welcher der Herzog de Lüynne und der Graf

---

[1]) Sonderbar ist es, daß Hausrath diesen V. richtig auf heidnische Sitten bezieht (Neutest. Zg. III ed. 2 S. 138), aber in Widerspruch mit sich selbst ihn an einer anderen Stelle doch auf das Sabbatjahr bezieht S. 174, und auch dieses als chronologisches Moment aufstellt (S. 53 N.).

[2]) II Korinthbr. 11, 22: *Ἐν Δαμασκῷ ὁ ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως ἐφρούρει τὴν πόλιν, πιάσαι με θέλων.*

de Vogüé veröffentlicht haben, geben ganz andere historisch-chronologische Anhaltspunkte. Von diesem Aretas, welcher mit Herodes Antipas in Conflict gerieth und auf Münzen der „Volksfreund" (רחם עמה, φιλόδημος) genannt wird, existiren Münzen, welche ergeben, daß er mindestens 44 Jahre regiert hat. (Vgl. **revue numismatique, nouvelle série** Jg. 1868 p. 165 fg.). De Vogüé eruirt daraus unwiderleglich, daß dieser Aretas vom J. 7 bis mindestens zum J. 51 regiert haben müsse, da sein Vorgänger, der unselbstständige Obodas im J. 7 starb. De V. behauptet mit Recht, daß Aretas den Besitz von Damaskus erst von Caligula erhalten haben müsse. Herodes Antipas, welcher mit ihm im Streit lebte, wurde auf Agrippa's Denunciation von Caligula entthront und seine Tetrarchie erhielt Agrippa (39). Um Aretas zu belohnen, welcher gewiß ebenfalls bei dem Kaiser gegen sein Feind Antipas intriguirt hatte, wurde ihm wohl Damaskus und dessen Gebiete zugetheilt. de Vogüé bemerkt (a. a. O.) **Caligula déposseda Antipas, et prabablement alorsdonna Damas à Arétas. En effet on ne trouve aucune médaille impériale frappée dans cette ville pendant les regnes de Caligula et de Claude.** Also gelangte Aretas frühestens 39 in den Besitz von Damaskus, und regierte noch mindestens 12 Jahre darauf. Innerhalb dieser Zeit hat er einen judäischen Ethnarchen über die Gemeinde von Damaskus gesetzt, vielleicht um sich mit der zahlreichen Judenschaft in Damaskus oder mit dem König Agrippa auf einen freundschaftlichen Fuß zu setzen. Denn man findet keinen Ethnarchen in Damaskus weder vor, noch nach dieser Zeit. Dieser Ethnarch, welchen Aretas eingesetzt oder bestätigt hatte, ließ nun Paulus in Gewahrsam bringen, weil er wahrscheinlich den Judäern Aergerniß gegeben hatte. Dieses kann also nur zwischen 39 und 51 geschehen sein, keineswegs vorher. Paulus' Haft

erfolgte gewiß nach ſeinem zweiten Aufenthalte in Damaskus, nachdem er aus Arabien dahin zurückgekehrt war [1]).

Der dritte Beweis von Paulus Bekehrung in den dreißiger Jahren iſt im beſten Falle problematiſch. Die Apoſtelgeſchichte berichtet: Paulus ſei in Korinth mit Aquila aus Pontus und deſſen Weibe Priscilla zuſammengetroffen, welche mit allen anderen Judäern damals vom Kaiſer Claudius aus Rom ausgewieſen worden ſeien [2]). Aber ſelbſt wenn das Factum hiſtoriſch wäre, ſo würde es auch nichts für die Chronologie in Paulus' Lebenslauf beweiſen, da die Zeit der Ausweiſung nicht bekannt iſt. Es iſt aber nicht einmal begründet. Denn Dio Caſſius erzählt mit unzweideutigen Worten: Es ſei Claudius ſchwer gefallen, die Judäer, welche ſich wieder in Rom ſehr vermehrt hatten (nach der Ausweiſung unter Tiberius) wegen ihrer Menge aus der Stadt zu weiſen. Er habe ſie daher nicht verbannt, ſondern denen, verboten welche nach ihrer Sitte lebten, ſich zu verſammeln [3]). In der That iſt es auch nicht denkbar, daß Claudius, welcher mit dem patriotiſchen König Agrippa I ſo eng befreundet war, ja dem er theilweiſe ſeine Thronbeſteigung verdankte, deſſen Stamm- und Religionsgenoſſen aus Rom vertrieben haben ſollte. Allerdings berichtet Sveton, Claudius habe die Judäer, welche durch Anſtiftung eines Agitators

---

[1]) Hausrath führt noch gewiſſensruhig in der 2. Auflage ſeiner neueſt. Zg. dieſen Beweis auf: „Rückzug des Aretas aus Damaskus kurz vor Tiberius' Tod, d. h. 17 Jahre vor das Sabbatjahr (Tisri) 53, das die Galater feiern" und baut darauf ſeinen biographiſchen Calcül (S. 53), ohne von de Vogüé's numismatiſchen Ergebniſſen Notiz zu nehmen.

[2]) Apoſtelgeſchichte 18, 1—2.

[3]) Dio Caſſius 60, 6: *τοὺς δὲ Ἰουδαίους πλεονάσαντας αὖθις, ὥστε χαλεπῶς ὧν ἄνευ ταραχῆς ὑπό τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μέν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ νόμῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε (Κλαύδιος) μὴ συναθροίζεσθαι.*

Chrestus öfter Unruhen verursachten, aus Rom verwiesen [1]). Aber dabei fehlt die Zeitangabe. Wenn das Factum nicht mit Dio Cassius' Relation in Widerspruch stehen soll, so muß es in Claudius' letzten Jahren stattgefunden haben. Es hängt jedenfalls mit den Streitigkeiten zusammen, welche in Rom zwischen Judäern und Judenchristen entstanden sein müssen. Der **impulsor Chrestus** ist zwar gewiß nicht Christus, aber wohl ein Apostel dieses Namens, welcher auch in einem der Paulinischen Briefe vorkommt. Paulus rügt nämlich die Korinther wegen ihrer Berufung auf verschiedene Apostel: „Jeder von Euch sagt": „„Ich bin von Paulus' Partei", (ein Anderer) „ich von Apollos', ich von Kapha's (Petrus'), ich von Christus' Partei". „Ist denn Christus getheilt" [2]). Man wird einräumen, daß die Antithese seltsam klingt. Der Eine rühmt sich von Paulus' oder Apollos' oder Kephas' Partei zu sein und der Andere von Christus' Partei! Soll Christus mit den Aposteln auf gleiche Linie gestellt sein? Man muß also entschieden statt *Χριστὸς* lesen *Χρῆστος*, nämlich Chrestus. Einige Korinther wollten von Chrestus für das Christenthum gewonnen worden sein, also eine andere Lehre haben, als die von Paulus, oder Petrus oder Apollos Bekehrten. Dieser Chrestus in Korinth ist wahrscheinlich identisch mit dem in Rom. Er hat hier wie dort Unruhen unter den Judäern und Judenchristen veranlaßt. War in Rom eine Bewegung durch einen christlichen Agitator entstanden, so kann sie nicht in Claudius' ersten Jahren, sondern muß in dessen letzten Jahren ausgebrochen sein, und mag die Ausweisung aus Rom zur Folge [3]) gehabt haben. Jedenfalls ist diese erst nach

[1]) Sueton, Claudius 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit.

[2]) I Korinthbr. 1, 12 fg. *ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει: Ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγω δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ.*

[3]) Diese Ausweisung kann durchaus keine totale gewesen sein, wie

44 anzusetzen, d. h. nach Agrippa's I Tod. Denn Claudius war diesem König so sehr dankbar und zugethan, daß er dessen Wünsche gerne befriedigte. Und Agrippa war patriotisch genug, die beabsichtigte Ausweisung der Judäer zu vereiteln. Mag nun die Apostelgeschichte von einem Factum sprechen, daß Aquila mit andern Judäern aus Rom vertrieben worden sei. Aber für die Zeit von Pauli Bekehrung beweist dieses Factum gar nichts.

Es ist also kein Schein von Beweis vorhanden[1]), daß

---

selbst aus Svetons kurz hingeworfener Notiz hervorgeht, wenn man sie mit dem Passus vergleicht, welchen derselbe Historiker gebraucht, um die Ausweisung der Judäer aus Rom unter Tiberius zu erzählen (Tiberius 36.) Und in der That befanden sich unter Nero Judäer in Rom. Poppäa begünstigte sie (Josephus Vita 3). Der judäische Schauspieler Alityros war ein Liebling Nero's. Aus Seneca's Aeußerung über die Schädlichkeit der Judäer geht mit Bestimmtheit hervor, daß sie zu seiner Zeit, d. h. unter Nero zahlreich auch in Rom gewohnt haben müssen. Cum interim usque eo sceleratissimae gentis (Judaeorum) consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit, victi victoribus leges dederunt. Illi tamen causas ritus sui noverant, sed major pars populi facit, quod, cur faciat, ignorat. Dieser Passus ist citirt von Augustin, de civitate Dei VI, 11. Es ist allerdigs an dieser Stelle nur von solchen die Rede, welche die Riten des Judenthums beobachten, also von ganzen oder halben Proselyten; indessen wenn es solche in Rom gab, oder wenn solche geduldet wurden, müssen auch geborene Judäer geduldet worden sein, an die sich jene angelehnt haben. Auch aus der Apostelgeschichte (28, 27 fg.) würde folgen, daß Judäer zur Zeit von Paulus' Ankunft in Rom (um 62) unter Nero in Rom ungestört gewohnt haben, da der Apostel die Vornehmsten derselben zulammenberufen und sich vor ihnen von der in Jerusalem gegen ihn erhobenen Anklage gerechtfertigt haben soll. Aber diese Quelle ist für das geschichtlich Thatsächliche so unzuverlässig, daß wenig darauf zu bauen ist. Jedenfalls waren unter Nero Judäer in Rom. Folglich kann die von Sueton erzählte Ausweisung unter Claudius nur eine partielle gewesen sein. Nur die Tumultuanten nebst Chrestus mögen ausgewiesen worden sein.

[1]) J. P. Lange ist zu demselben Resultate von der Unhaltbarkeit zweier dieser Argumente gekommen. — Das dritte vom Sabbatjahr läßt er ganz unerwähnt (Herzogs R. Encycl. Artikel Paulus Apostel S. 242): „Als unsicheren Anhaltspunkt übergehen wir die Herrschaft des arabischen Königs Aretas, das Zusammentreffen des Paulus mit dem Aquila in

Paulus schon in den dreißiger Jahren seine apostolische Laufbahn begonnen hätte, weder von der Verbannung der Judäer aus Rom, noch von Aretas, noch vom Sabbatjahre. Die Unwahrscheinlichkeit, wo nicht Unmöglichkeit dieser Annahme ergiebt sich schon aus folgender Betrachtung. Jesus soll nach der Berechnung von Bunsen und Keim im J. 35 gekreuzigt worden sein, nach Hitzig gar erst ein Jahr später, und Paulus soll sich bereits im J. 34—35, noch vor Jesu Tod bekehrt haben! Dann müßte er Jesus noch gekannt oder gar noch vor dessen Tod sich bekehrt haben! Aber Paulus wiederholt ja oft in seinen Briefen, daß er erst nach Jesu Tod zum Glauben gelangt sei. Er weiß nicht das Geringste von Jesu Thätigkeit. Sein dogmatischer Fundamentalsatz war, daß Jesu hingerichtet und wieder auferstanden sei. Zwischen Jesu Tod und Paulus' Auftreten muß vielmehr eine längere Zeit verstrichen sein, in welcher die Jünger, welche vor Schrecken bei dessen Gefangennahme und Kreuzigung die Flucht ergriffen hatten, sich in Jerusalem sammeln, sich öffentlich hervorwagen, Verdacht erregen und von Paulus selbst denuncirt werden konnten. Dazu gehörte mehr als ein Jahrzehend seit Jesu Tod. Auch dieses Moment weist auf die vierziger Jahre hin.

Selbst die Apostelgeschichte in ihrer chronologischen Ver-

Korinth" u. s. w. Das Argument, welches er selbst als den festesten Anhaltspunkt für den Anfang von Paulus' apostolische Laufbahn aufstellt, ist allerdings überzeugend, giebt aber ein anderes Datum, als Lange daraus deducirt hat. Er meint nämlich: das sicherste Datum sei das Todesjahr des Königs Agrippa 44. Kurz vorher habe Jakobus' Hinrichtung stattgefunden. Um die gleiche Zeit seien Paulus und Barnabas als Ueberbringer der antiochenischen Collekte nach Jerusasem gekommen. Das Letztere ist richtig, führt aber geradezu auf das J. 48, das Jahr der Hungersnoth. Folglich, wenn man von diesem Datum, dem Jahr 48 rückwärts, die Zeit der Bekehrung berechnet, kommt man — selbst die Data bei Lange zugegeben — nicht auf das Jahr 39, sondern auf das Jahr 43.

worrenheit hat noch eine Spur der Erinnerung, daß Paulus nicht lange vor der Hungersnoth sich bekehrt hat. Sie erzählt von seiner Bekehrung in Damaskus, von seiner Flucht nach Jerusalem und seinem Predigen daselbst, von den Nachstellungen gegen ihn von Seiten der Griechen (der hellenistischen Judäer), von seiner Reise nach Tarsus und von da nach Antiochien, wohin ihn Barnabas geholt, und daß Paulus im Verein mit Barnabas ein ganzes Jahr in Antiochien geweilt und geprebigt hätte [1]). Während ihres Aufenthaltes in Antiochien soll ein christlicher Prophet Agabus eine große Theuerung, die da über den „ganzen Erdkreis" kommen sollte, vorausverkündet haben. In Folge dessen hätte Jeder der Jünger in Antiochien einen Beitrag zur Unterstützung der Brüder in Judäa (Jerusalem) gespendet. Die gesammelten Spenden seien durch Paulus und Barnabas den „Aeltesten" in Jerusalem zugeschickt worden [2]). Dieser ganzen Erzählung liegt die Thatsache von der Hungersnoth in Judäa zu Grunde, welche die Apostelgeschichte in ihrer sagenhaften Manier auf den ganzen Erdkreis ausdehnt. Da angegeben ist, daß eine Sammlung veranstaltet worden sei, und daß sie die beiden Apostel nach Jerusalem überbracht hätten, so muß die Hungersnoth, welche Agabus verkündet haben soll, bereits eingetreten gewesen sein [3]). Nun hat sich uns als chronologisch gesichert ergeben, daß eine Hungersnoth in Jerusalem und Judäa im Jahre 48 gewüthet hat, während Tiberius Alexanders Procuratur, während Ismaels

[1]) Apostelgeschichte 9, 22 fg. 27—30; 11, 25—26.

[2]) Das. 11, 27—30; 12, 25.

[3]) Eusebius bezieht richtig die von der Apostelgeschichte erwähnte Hungersnoth auf die von Josephus erzählte zur Zeit der Helena (Kirchengeschichte II, 12): Er citirt zuerst die Angabe bei Josephus und fügt hinzu, daß sie mit der Erzählung in der Apostelgeschichte übereinstimme: *Σύμφωνα καὶ ὅ ἂν εὕροις καὶ ταῦτα τῇ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γραφῇ κ. τ. λ.*

Pontificat und während Helena's Aufenthalt in Jerusalem (o. S. 249 fg.). Folglich hatte der Verf. der Apostelgeschichte trotz seiner bodenlosen Anachronismen eine dunkele Kunde davon, daß Paulus sich nicht lange vor dem Ausbruch der Hungersnoth in Judäa bekehrt hat. Denn bis dahin erwähnt die Apostelgeschichte nichts von Paulus' Bekehrungs-Erfolgen. Er hatte, nach ihrer Darstellung, bis dahin nur in seiner Geburtsstadt Tarsus geweilt und sei von da nach Antiochien geholt worden. Erst nach der Zeit der Hungersnoth läßt sie Paulus seine apostolischen Reisen durch Kleinasien antreten [1]). Die ganze Erzählung ist zwar durch und durch unhistorisch, weil Paulus selbst seine Erlebnisse ganz anders erzählt. Er sei erst drei Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem gekommen, um Petrus zu sehen, und sei nur 15 Tage da geblieben; von Ueberbringung einer Collekte während der Hungersnoth für die nothleidenden Gläubigen ist keine Rede. Darauf sei er erst 14 Jahre nach seiner Bekehrung, also 11 Jahre nach der ersten Reise, nach Jerusalem gekommen. Aber eine Andeutung liegt doch in der Anreihung der Thatsachen in der Apostelgeschichte, daß Paulus' Uebertritt nicht gar zu lange vor dem Eintreffen der Hungersnoth, vor 48, erfolgt ist.

Fällt Paulus' Wandlung von einem Verfolger des Christenthums in einen fanatischen Zeloten für dasselbe gleichzeitig mit Helena's Reise nach Judäa in die vierziger Jahre, dann ist diese Wandlung, die psychologisch ein Räthsel ist, erklärt. Die Reise dieser proselytischen Königin mit ihrem Gefolge und mit fünf jungen Prinzen hat ohne Zweifel großes Aufsehen unter den Judäern erregt. Helena hat gewiß auf ihrem Zuge Damaskus berührt. Die Judäer, Proselyten und Proselytinnen dieser Stadt, sind

[1]) Apostelgeschichte C. 13—14.

ihr wohl huldigend entgegen gezogen. Schien nicht dadurch die Prophezeiung der Propheten in Erfüllung gegangen zu sein, daß Fürsten nach Jerusalem wallfahrten werden? Helena's Reise erfolgte entschieden unter Agrippa I, dem Freund des Kaisers Claudius, welcher die letzten schönen Tage über Judäa brachte. In den drei Jahren seit dem schmählichen Tode Caligula's, dessen Plan, — den Tempel durch ein Götzenbild zu entweihen, — gescheitert war, bis zum Tode Agrippa's, muß unter den Höhergestimmten Judäern eine hochgehende Begeisterung geherrscht haben [1]). Von dieser Begeisterung ist gewiß Paulus mit hingerissen worden, und der wichtige Augenblick schien ihm gekommen zu sein, daß „die Fülle der Heiden" in den Bund eingehen soll. Die Zeit erschien ihm als Anbruch der messianischen Zeit. Da aber in seinem mit phärisäischen Anschauungen und Auslegungen gefüllten Kopfe das Dogma steckte, daß mit der Messiaszeit die Auferstehung eng verknüpft sein müsse, so war seine Christologie fertig: Jesus sei der Messias gewesen, und er sei auferstanden, oder vielmehr, da er die Auferstehung durchgemacht habe, so müsse er der Messias gewesen sein. Das war das Alpha und Omega der paulinischen Dogmatik und Christologie. Aber dieser Illusion konnte er nur nachhängen, weil er die Zeit für *messianisch reif* hielt, und die **signatura temporis** war ihm die frappirende Wahrnehmung von der Zunahme der Proselyten in vielen Kreisen und Ländern. Energisch rührig, wie er war, ging er mit Eifer daran, die Heidenwelt zu bekehren, um den Anbruch der Messias-Zeit zur Mittagshöhe zu führen, und er wurde so Apostel der Vorhaut.

Paulus' Ansicht über die Stellung, welche die bekehrten Heiden zum Judenthum oder zum Bunde einnehmen sollten,

---

[1]) Vgl. den Artikel „das Korbfest bei Philo" in einem der nächsten Hefte.

machte indeß Entwickelungsphasen durch. In der ersten Zeit hielt er die Beschneidung der Proselyten für nothwendig. Das folgt daraus, daß er den Galatern schrieb: „Wenn ich jetzt noch die Beschneidung predigen sollte, warum werde ich noch verfolgt?“ [1]). Er hatte also bis dahin den Heiden die Beschneidung aufgelegt, weil er sie anfangs nicht als selbstständige Glieder eines neuen Bundes zu isoliren, sondern in den alten Bund des Hauses Jakob oder Abrahams einzufügen gedachte. Er stand noch auf dem judäischen Standpunkt, selbst wenn er sich vielleicht, „um mit den Heiden ein Heide zu sein“ über Speisegesetze und Sabbat hinweggesetzt hatte. Wie den judenchristlichen Apostel war auch ihm die Beschneidung anfangs ein unerläßliches Zeichen der Zugehörigkeit zur alttestamentlichen Oekonomie und Verheißung. Erst später kam er darauf, daß Abraham den „Glauben“ noch vor der Beschneidung gehabt habe, daß diese also nicht nothwendig sei, vielmehr zum Gesetze gehöre, das mit dem Erscheinen des Messias die Verbindlichkeit eingebüßt habe, und daß die Heiden zu Abrahams Kindschaft ohne die Beschneidung gezogen werden könnten. Paulus' Auffassung von der Stellung des Gesetzes zum Messias und von der Bedeutung des Messias hat sich demnach gewandelt. Diese dogmatische Metamorphose kann nur die Frucht seiner Erfahrung gewesen sein. In der ersten Zeit glaubte er, die Heidenwelt werde ohne Weiteres der Lebensgemeinschaft mit den Judäern selbst mit den Wunden der Beschneidung zuströmen, weil er die Vollendung der Messiaszeit durch Zeichen der Zeit nah glaubte. Er erwartete Wunder. Als aber mehr als ein Jahrzehend vergangen war, und die Welt ihren natürlichen Verlauf fortsetzte, sah er in Jesu Messianität ein anderes Erlösungs-Werk, die Erlösung vom Fluche des Gesetzes. Es sei damit

[1]) Galaterbr. 5, 11.

etwas ganz Neues eingetreten, ein neuer Bund oder ein neues Testament, grundverschieden vom alten, wenn auch aus dessen Wurzel. „Im Messias gilt weder Beschneidung, noch Vorhaut, sondern eine neue Creatur". Aber der Ausgangspunkt seiner apostolischen Thätigkeit war nicht auf das Zerbrechen der Gesetzestafeln, sondern auf Förderung des messianischen Reiches durch Proselytismus gerichtet, und die Anregung dazu gab ihm — es ist nicht anders zu erklären — der Uebertritt des adiabenischen Königshauses zum Judenthum und die Reise der Königin Helena nach Jerusalem.

Uebrigens scheint der Punkt, welcher in den Kreisen der ersten christlichen Gemeinden so viel Aufregung und Zwietracht veranlaßt hat, ob die Beschneidung für Proselyten unerläßlich sei oder nicht, Gegenstand einer Schulcontroverse gewesen zu sein. R. Josua betrachtete einen Heiden, der unbeschnitten geblieben war und nur die Lustration empfangen hatte, für einen vollgültigen Proselyten (Jebamot 46 a.): גר שטבל ולא מל ר"א אומר הרי זה גר שכן מצינו באברהם שמל ולא טבל. טבל ולא מל ר' יהושע אומר הרי זה גר שכן מצינו באסתר שטבלו ולא מלו. Die Hillelitische Schule, zu der R. Josua bekanntlich gehört hat, scheint diese Ansicht von der Entbehrlichkeit der Beschneidung für Proselyten vertreten und daher mehr Gewicht auf das Baden gelegt zu haben. R. Eleasar dagegen, Anhänger der Schammaitischen Schule, betrachtete Lustration als unwesentlich, folglich muß er wie diese Schule die Beschneidung für Proselyten als **conditio sine qua non** angesehen haben. Aus Josephus' Erzählung von zwei historischen Fällen geht ebenfalls hervor, daß die Nothwendigkeit der Beschneidung controvers war. Von dem adiabenischen König Izates erzählt er, daß, als dieser sich der Beschneidung habe unterziehen wollen, sein Lehrer Ananias ihm davon abgerathen und geltend gemacht habe, daß ein Proselyte auch den Gott Israels ohne die Beschneidung verehren könne, wenn er nur sonst

die (übrigen) väterlichen Gesetze der Judäer eifrig erfülle (Ant. XX, 2, 4): *Δυνάμενον δὲ αὐτὸν (Ἰζάτην), ἔφη (ὁ Ἀνανίας), καὶ χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν, εἴγε πάντως κέκρικε ζηλῶν τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων. τοῦτο εἶναι κυριώτερον τοῦ περιτέμνεσθαι.* Später sei ein galiläischer Judäer Namens Eleasar an Izates' Hof gekommen, welcher das Entgegengesetzte behauptet habe, daß erst die Beschneidung einen Proselyten zum perfekten Judäer mache. Dieser Eleasar sei außerordentlich peinlich bezüglich der Religionsvorschrift gewesen (daj.): *Ἰουδαῖος τις ἕτερος ἐκ τῆς Γαλιλαίας . . . Ἐλεάζαρος . . . πάνυ περὶ τὰ πάτρια δοκῶν ἀκριβὴς εἶναι.* Dieser Eleasar aus Galiläa habe dem König Izates zugerufen: „Wie lange wirst Du unbeschnitten bleiben?": *μέχρι τίνος ἀπερίτμητος μένεις;* Dieser Eleasar war also der Ansicht, daß die Beschneidung für die Proselyten unerläßlich sei. Aus Josephus' Schilderung von der Gesinnung dieses Mannes, daß er sehr gewissenhaft bezüglich der *πάτρια* gewesen sei, geht hervor, daß dieser zur strengen Schammaïtischen Schule gehört haben muß. Denn mit dieser Bezeichnung charakterisirt Josephus auch an andern Stellen diese Schule, wenn er sie auch nie beim Namen nennt (vgl. Graetz Geschichte d. J. B. III. 3. Ed. Note 23). Ohnehin ist man berechtigt anzunehmen, daß ein Galiläer eher zu Schammaï's rigoroser Schule gehalten hat; die Galiläer waren für den Schammaïsmus beanlagt.

Dadurch wird uns auch ein zweiter von Josephus erzählter Fall erklärlich. Während Josephus' erbärmlicher Verwaltung Galiläa's waren zwei angesehene Trachoniten zu ihm mit ihren Rossen, Waffen und Schätzen gekommen, um sich nicht bloß dem Kampfe gegen die Römer anzuschließen, sondern auch, wie es scheint, dem Judenthum beizutreten. Die Galiläer in Josephus' Umgebung forderten, wenn diese bei ihnen bleiben wollten, daß sie sich der Beschneidung unterziehen mögen (Vita § 23):

τούτους περιτέμνεσθαι τῶν Ἰουδαίων ἀναγκαζώντων, εἰ θέλουσι εἶναι παρ' αὐτοῖς. Josephus war anderer Meinung und wußte eine Zeitlang seiner galiläischen Umgebung plausibel zu machen, daß es jedem Menschen frei stehen müsse, nach seiner Ueberzeugung Gott zu verehren (das.): φάσκων δεῖν ἕκαστον ἄνθρωπον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ προαίρεσιν τὸν θεὸν εὐσεβεῖν, ἀλλα μὴ μετὰ βίας. Aber für die Dauer mochten sich die Galiläer nicht bei dieser liberalen Ansicht von der Beschneidung beruhigen und verlangten mit Ungestüm den Tod der Trachoniten, weil sie in deren standhafter Weigerung gegen die Beschneidung Verrath erblickten (das. 31). Die Galiläer haben also die Sache nach ihrem Prinzipe angesehen. Bemerkenswerth ist indessen Josephus' liberaler Gesichtspunkt in dieser Frage. Er, der es Johannes von Gischala zur sträflichsten Sünde anrechnete, weil dieser zur Zeit der unerträglichen Hungersnoth in Jerusalem während der Belagerung unter Titus den Wein und das Oel im Tempel an die Vertheidiger des Tempels zur Stärkung derselben vertheilt hatte (jüd. Krieg V, 13, 6; VII, 8, 1), er machte die Ansicht geltend, daß die Beschneidnng für Heiden, die dem Judenthume angehören wollen, nicht unbedingt erforderlich sei. Diese Ansicht muß also durch angesehene Gesetzeslehrer vertreten gewesen sein. Wir sind also berechtigt, zu constatiren, daß die Frage der Beschneidung für Proselyten noch vor Paulus' Auftreten controvers gewesen sein muß. Davon wußten die Vertreter der judenchristlichen Gemeinde, die sogenannten Säulenapostel, nichts, welche die Unerläßlichkeit der Beschneidung mit Zelotismus behauptet haben. Oder sie wußten es, kümmerten sich aber um die mildere Ansicht nicht, weil sie Galiläer waren. Aber auch Paulus, war in demselben Falle, da er selbst zuerst die zum Christenthum Bekehrten zur Beschneidung verpflichtet hat, und er mußte sich erst eine wunderliche Christologie zurechtlegen, um zu der Ansicht zu gelangen, daß die

Beschneidung zur Seligkeit entbehrlich sei (Galaterbrief 5, 1—3). Er hat also die dogmatische Entwickelung der pharisäischen Schulen nicht durchgemacht, wie er denn überhaupt nur geringe Kenntniß der heiligen Schrift und der Gesetzeskunde verräth. Er war keineswegs ein Jünger Gamaliels I., der in der Gesetzespraxis außerordentlich milde war und als Haupt der Hillel'schen Schule die Beschneidung für Proselyten gewiß nicht für nothwendig gehalten hat.

Mardochai ben Hillel, sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

הלכות ארץ ישראל וחלה

(Fortsetzung u. Schluß.)

מתוך כך פי׳ ר״ת כל היכא דמשמ׳ בתלמוד׳ חייוב תרומות ומעשרות בחוצה לארץ מיירי בודאי טבל, כגון ההיא דבבכורות פ׳ עד כמה (דף כ״ז.) רבה מבטל לה ברוב ואכיל לה בימי טומאתו, ובפ׳ בנות כותים (נדה ל״ב.) מעשה היה והטבילוה קודם לאמה כדי לסוכה בשמן של תרומה ובפ׳ קמ׳ דביצה (דף י״ב:) דרבה בר רב חנן[1]) (ה״ל)[2]) אסורייתא[3]) דחרדלא וכו׳ ובפ׳ כיצד מברכין (ברכ׳ ל״ו:) כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, וכל היכא

[1]) Mss.: בר חנה. — [2]) Fehlt im Ms. — [3]) B.: אשוריתא, W.: אושריתא.

דמשמ׳ פטור בחוצה לארץ מידי דרמאי, וכן יש לפ׳ בע״ז פ״ר ישמעאל (דף נ״ח:) ריש לקיש איקלע (לבצרה) חזנהו דאכלו פירי דלא מעשר ואמר להו אתא לקמי דר׳ יוחנן א״ל אדמקטורך עלך הדר בך בצר לאו היינו בצרה [1]), פי׳ דבצרה חוצה לארץ ואינ׳ חייב במעשר׳ והא דלא מפרישי עשה תרומות ומעשרות אפילו על ודאי טבל סמכינ׳ אירושלמ׳ דמסכת חלה (פר׳ ד׳ הלכ׳ ה׳) דגר׳ א״ר יוחנן רבותינו שבגולה היו מפרישים תרומות ומעשרות עד שבאו הרובים ובטלום, ומאן אינון רובין תרגמניא„ [2]) עין סוף פ״ק דקידושין„ בפ״ק דגיטין (ח׳.) הקש׳ רבי׳ פטר [3]) לר׳ יהוד׳ דסבר לצד הים הגדול הוא ארץ ישראל עד אוקיינוס שבסוף העולם א״כ אנו חייבין במעשר דאנן במערב ארץ ישראל, ותי׳ ר״ת [4]) אין הלכה כר׳ יהודה, א״נ הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל„ בפ׳ יש מותרות (יבמות פ״ו.) תניא ותרומה לכהן מעשר ראשון ללוי דברי ר׳ מאיר, פי׳ ללוי ולא לזר ורבנ׳ פליגי עליה ומחזירין מעשר ראשון לזרים„ והבי ק״ל„ ומעשר שני שניטמא פסק ריצב״א שאין לו תקנה אלא קבורה ולשרוף אינו רשאי, כדתנ׳ במסכת תמורה (ל״ד.) הנקברין לא ישרפו„ ואם לפדותו רשאי ומחללו על שוה פרוטה, דאמ׳ שמו הקדש שוה מנה שחללו על שוה פרוטה מחולל, ואפי׳ למ״ד בפ׳ הזהב שחיללו דיעבד, מ״מ בזמן הזה שרי לכתחילה ויקח [5]) והפרוטה וישליכנה לנהר כי ההיא דערכין (כ״ט.) דההוא דאתרימנהו לניכסיה וא״ל ר׳ יהודה שקול ד׳ זוזי ושדי בנהרא, ואם לא נטמא כגון שלא הוכשר [6]) יפדנו, דהא בין טמא ובין טהור צריך חומה כדפרישית [7]) לעיל דקדושת ירושלם והביאת לא בטלה„ ואמרינ׳ בפ׳ הזהב (כ״מ נ״ג.) מניין למעשר שני שנטמא שפודין אותו אפי׳ בירושלם וכו׳ וכן פי׳ בשאלתות על כרם רבעי לחללו על שוה פרוטה ולהשליכו בנהר, ויברך עובר לעשייתן על פדיון הכרם„ עיין פ״ק דע״ז, וכתב המיימוני בפי׳ דאיסורי מאכלות, ויראה לי [8]) שאין דין נטע רבעי [9]) בחוצה לארץ אלא אוכל פירות שנה רביעית בלא פדיון כלל שלא אמרו אלא הערלה, והוא

---

[1]) Mss. jedesmal בוצרה. — [2]) W. fügt hier hinzu: ועי״ל דברחוקים מארץ ישראל כמו כן לא גזרו להפריש. — [3]) Vgl. daſ. Toſſaph. s. v. רבי יהודה אומר. — [4]) Toſſaph. daſ. ſchreiben dieſe Antwort nicht R. Tam, ſondern dem Frageſteller, R. Peter zu. — [5]) B. ויקיט, W. מקיטין. — [6]) W. fügt hinzu כמו כן. — [7]) Mss. סדישית. — [8]) B. לו. — [9]) Mss. דבעי.

מקצת הגאונים שברם רבעי לבדו פודין ואחר כך יהיה מותר באכילה, ואין לדבר זה עיקר„ וכן פסק ר״י בס״ד כרם רבעי ולא נטע רבעי בר״פ כיצד מברכין (ברכ׳ ל״ו:)„ הורו מקצת הגאונים שאע״פ שפרה פירות שנה רביעית או חללו אסור לאכלן עד שנה החמישית שנ׳ ובשנה החמישית תאכלו את פריו, ולית׳ דאין הפסוק מדבר אלא להתיר בשנה החמישית בלא פדיון„ גר׳ בפ׳ הקומץ רבה (מנח׳ ל״א.) תניא א״ר שמעון שזורי פעם אחת נתערב לי טבל בחולין ובאתי ושאלתי את ר׳ טרפון ואמ׳ לי קח מן השוק ועשר עליו קסבר רוב עמי הארץ מעשרין והוה ליה מן הפטור על הפטור, ולימ׳ ליה לך וקח מן הגוי, קסבר אין קניין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר והוה ליה מן החייוב על הפטור, איכ׳ דאמ׳ א״ל לך וקח מן הגוי קסבר יש קניין לגוי בארץ ישראל להפקיע מ׳מ׳ והוה ליה מן הפטור על הפטור, ולימ׳ ליה לך וקח מן השוק ועשר עליו קסבר אין [1]) רוב עמי הארץ מעשרין [2]) הן, והשת׳ כיון דלא איפשיט׳ אם יש קניין לגוי בילמ״מ [3]) או לא ויש להסתפק עוד אפי׳ למ״ד אין קניין משום דסביר׳ ליה קדשה לעתיד לבא אבל לדידן דקאמ׳ לן לא קדשה לדברי הכל יש קניין לגוי לה׳ מ״מ ופטור אפי׳ מדרבנן„ והא דפריך בלישנ׳ קמ׳ ולימ׳ ליה לך וקח מן הגוי ומשני קסבר אין קניין כו׳ ה״ה דהוה מצי למימ׳ משום דלא קדשה לעתיד ופטור לגמרי אלא עדיפא קאמ׳ דאפי׳ מן התורה חייש„ ועוד שמ׳ קים [4]) ליה דסבר ר׳ טרפון קדשה לעתיד, א״כ יש להזהר שלא יפריש משל הגוי על של ישראל או איפכא אע״ג דשניהם דרבנן אסור כמו מן הפטור על החייוב ומן החיוב על הפטור, דהא חזינ׳ בעובדא [5]) דר׳ שמעון שזורי דאסור להפרי׳ מזה על זה אע״ג דשמ׳ [6]) מ״מ אידי ואידי חייב מדרבנ׳, בין א״ת רוב עמי הארץ מעשרין חייב דמאי מדרבנ׳, בין א״ת אין קניין לגוי למ״מ שמ׳ רק מדרבנ׳ חייב דלא קדשה לעתיד, בכל זה יש להסתפק, וכ״ש לפי מה שפירשתי שאין פירות הגוי פטורין לגמרי אפי׳ מדרבנ׳, והשת׳ המחמיר להפריש מהן לא יפריש משל ישראל על של הגוי או איפכא, ומטעם זה שפי׳ דשמא אפי׳ למ״ד אין קניין לגוי למ״מ לדידן דלא קדשה לעתיד פטור אפי׳ מדרבנ׳ נוכל לומר דבשביעית מותר לחרוש

[1]) Fehlt in B. — [2]) Fehlt in den Mss. — [3]) Abbreviatur für: בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר. — [4]) B. הים, W. המה. — [5]) Fehlt in B. — [6]) W.: דאין.

ולורע בקרקע הגוי אפי׳ מדרבנ׳, וכל היכא דמשמ׳ בתלמוד׳ איסור זהו למ״ד קדשה לעתיד לבא„ פסק מור״ם וצ״ל„ [1]) על עיסה הניקחת מן הגוי והיא פטורה מן החלה ולש בביתו עיסה אחרת (ומצרפן יחד [2])) ובעיסה שלש בביתו היה כשיעור חלה והשת׳ ליכ׳ למימ׳ ליפרוש מיני׳ והיה כדאמ׳ פ״ק דר״ה (י״ג.) צובר אדם גרנו לתוכו ונמצא תורם (ומעשר [3])) מן החדש שבו על החדש שבו ומן הישן שבו על הישן שבו דהא ודאי ליתי הכי דמסיק הת׳ לכל אין בילה חוץ מיין ושמן, גם אי איפשר ליקח להפריש עליו ממקום אחר דקמפריש מן החיוב. על הפטור שהרי גם זה המעורב בטל ברוב מן התורה אם אותה עיסה [4]) שלקח מן הגוי רוב„ ואותה שלא נתערבה חייבת ואע״ג דתרוייהו דרבנ׳ דחלה בזמן הזה דרבנ׳ כיון שהעיסה שנתערבה יש תרי מילי דרבנן חדא דאפי׳ אם לא נתערבה אינה חייבת אלא מדרבנ׳, ועוד שנתבטלה ברוב, ואותה עיסה שלא נתערבה אין בה אלא חדא מילת׳ דרבנ׳ [5]) ע״כ מפרישין מזה על זה כיון דקצת תרומה וו מזו מיחזי כמו מן החיוב על הפטור כדאמ׳ בהקומץ רבה (מנח׳ ל״א.) תניא א״ר שמעון שזורי פעם אחת נתערב לי טבל וכו׳„ כדלעיל; עד איכא דאמר לך וקח מן הגוי מי׳, עד קסבר רוב עמי הארץ אין מעשרין אלמ׳ אע״ג דמעם הארץ לא הזה אלא חיוב דרבנן כמו טבל המעורב בחולין א״ה כיון דמיסתבר טפי לחייובי בדעם הארץ מטבל המעורב בחולין הוי כמו מן החיוב על הפטור„ ע״כ פסק מור״ם שפריש חלה גדולה כשיעור עיסה של גוי, ועוד דהשת׳ מ״מ יש כאן כמו כן משל ישראל ודומי׳ דהא אמרי׳ בפ׳ התערובות (ובח׳ ע״ט:) (גבי) דמים עליונים ותחתונים שנתערבו וכו׳ [6]) ואם טורח לו להפרי׳ מיניה וביה כשיעור עיסת גוי ביצד יעשה ילוש עיסה כשיעור חיוב חלה ויקח מעט ממנה כביצה או פחות או יותר ויערב בעיסה של גוי, וישער שתהא עיסה של גוי שני ביצים כדי שיהיא עיסה של ישראל בטל ברוב ויקוף אותם ג׳ ביצים בסל [7]) ויטול כל אותן ג׳ ביצים לחלה ונמצא מפריש מכיוצא בו עליו דאידי ואידי נתבטלו ברוב, ואין להק׳ אם

---

[1]) Vgl. Meïr aus Rothenb. GA. ed. Crem. Nr. 40 und ed. Prag Nr. 423. — [2]) Fehlt in den Mss. — [3]) Fehlt in den Mss. — [4]) Fehlt in den Mss. — [5]) Die 6 Worte von אין בה bis דרבנן sind im Ms. irrthümlich wiederholt. — [6]) Das Folgende, das in Meïrs GA. in beiden Editionen fehlt, ist von Mardochai hinzugefügt. — [7]) Ms. כטל.

יעוב לסחולה בשל גזי הרי מבטל איסור לכתחלה, ה"מ כדי לאכל ולהנות מן האיסור אבל הכא לא אכיל ליה", גר' בפ' בתר' דע"ז (ע"ג:) ר' יוחנ' וריש לקיש דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך דבמינו במשהו שלא במינו בנ"ט, בשלמ' ע"ז משום חומרא דיין נסך אלא טבל אמאי, כדיחזיה כך איסורו דאמ' שמואל חטה אחת פיטרת את הכרי", הק' ר' תם [1]) טבל אמאי שלא במינו בנ"ט הוא דבר שיש לו מתירין וכאלף לא בטיל בפ"ק דביצה", וה' ר"ת כגון שהלכו הבעלים למדינת הים כדמשנינן בהזהב (ב"מ נ"ג.), וכלא בעלים אי אפשר לתקנם כדאמ' מה אתם לדעתכם אף שלחכם לדעתכם, ואי אפשר לעכבם עד הגדת בעלים דפירות עשויין לירקב כום' מעם הילכך הוי דבר שאין לו מתירין", והחזק", עיין תום' פסחי' פ"ב בסוף שמעת' דמין במינו וכן בפ' גיד הנשה ושם פי' שלא במינו בס' אפי' דבר שיש לו מתירין, ועוד ע"ש והחזק' שיש ממשות האיסור אבל אם נימוח בטל אפי' מין במינו ויש לו מתירין, מפרי' ה"ר חזקיה זצ"ל", וכן משמ' בס"פ משילין (ביצה ל"ז. ל"ט.) גבי אישה ששאלה מים ומלח לעיסתה דמפ' רב אשי טעמ' משום דדבר שיש לו מתירין ואפי' באלף לא בטיל, ור' יהוד' פשר במים מפני שאין כהם ממש אבל במלח מודה, ומחלק החם בין מלח סרוסית למלח איסתרונקית, ואפי' רבנן לא מחמירי אלא משום טעם", מהום' פ"ק דביצה", בספר המיימוני בהילכ' מאכלות אסורות פ' ט"ו סחוב", כום של יין טבל שנתערב בחבית הבל אסור עד שיפריש תרומה ומעשרות הראויין להתרומת", חמץ בפסח אין התערובת אסור לעולם שהרי אחר הפסח תהי כל התערובת מותרת לפיכך אוסר ככל שהו בין במינו בין שלא במינו, וה"ה להבואה חדשה שנתערבה בישנה לפני העום' אוסרת ככל שהו דדבר שיש לו מתירין הוא שלאחר העומ' הכל מותר וכן כל דבר שיש לו מתירין אפי' היה איסורו מדברי סופרים כגון מוקצה ונולד בי"ט", יראה לי שאפילו דבר שיש לו מתירין נתערב בשאינו מינו ולא נתן טעם מותר (ש)לא יהא ד' שיש לו מתירין חמור מטבל שהרי איפשר להתקנו ואעפ"כ שלא במינו בנ"ט, ואל תתמה על חמץ בפסח שהתורה אסרה כל מחמצת לפיכך החמירו", בספר המיימוני בסוף תרומות, כל האוכל תרומה מברך ברכת אותו מאכל ואחר כך מברך כאיאמ"ה א"ק בקדושתו של אהרן וציונו לאכול

[1]) Vgl. Toſſ. Ab. Sarah baſ. s. v. מבל פ"ט.

תרומה, וכן קבלנו וראינום מברכין אף בחלת חוצה לארץ שגם אכילת קדשי הגבול כעבודה שנ' עבודת מתנה אתן את כהונתכם„ בפ"ז דמתנות כהונה כתב„ הנוטל שאור מעיסה שלא הורמה חלתה ונתנה לתוך עיסה שהורמה חלתה הרי זה מביא עיסה שנייה שיהיה בה עם שאור זו שיעור שחייבת בחלה ונותן אותה בצד עיסה שהורמה חלתה ומפריש מן העיסה חשנייה שיעור חלה ועל השאור כדי שיאכל מן המוקף, ואם אין לו עיסה שנייה נעשית זו כולה טבל ומפריש על הכל שהטבל אוסר במינו בכל שהו„ גר' בסוף פ"ג [1]) דגיטין (ל"א.) כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד [2]) וכמחשבה כך תרומת מעשר„ פ"ה במחשבה נותן עיניו בצד זה (לשם תרומה) [3]) ואוכל בצד אחר משמע מדכתיב ונחשב שרי למיכל בלא הפרשה ואפי' בשחיקה דהא אילם יכול לתרום„ ובפ"ג דשבועות (כ"ו:) נמי גבי כל נדיב לב אמ' דהוי תרומה וקדשים שני כתובי' הבאין כאחד, וה"ה דבכל מעשרות יכול לאכול ע"י מחשבה בלא הפרשה כדמוכח התיא דהלוקח יין מבין הכותים גיט כ"ה.) דשרי לכ"ע אי לאו משום ברירה או בקביעת הגוד, ובמעשר שיני שרינן כשאום' בצפונו או בדרומו, וא"ת א"כ אמאי אין מגבידין תרומות ומעשרות בשבת דהא גבי מדמע שרינן בכי האי גוונא בשבת פ' נוטל (קמ"א:) ר' יהודה אום' אף מעלין את המדמע ופריך הא קמתקן ומשני דסבר כרשב' א דאמ' נותן עיניו בצד זה וכו', וי"ל דשאני מדמע שכבר הוא מתוקן אבל תחילת תיקונו של טבל לא שרינן משום דאיפשר במחשבה ואפי' דמאי אסור לתקן בשבת כדמוכח בפ"ב בשבת (ל"ד.)„ ואע"ג דשרי ליתן עיניו בצד זה ולאכול בצד אחר כדאמר' בפ"ק דחולין (ו':) גבי ר' מאיר שאכל עלה של ירק„ מתוספ' פ"ג דגיטין [4])„ תנן במסכת חלה (פ"ג משנ' ה') נכרי שנתן לישראל לעשות לו עיסה פטורה [5]) מן החלה' אלמ' אם העיסה של גוי אפי' גילגול ישראל פטורה„ וה"ה אם העיסה של ישראל אפילו גילגול גוי חייבת בחלה„ והק רבי' אפרים הא בגיטין ובכורות משמ' דאפי' תבואה של ישראל אם מראה (l. מרחה) גוי פטורה מן המעשר דהא למ"ד אין קניין לגוי בילמ"מ הוי כאילו היא היום של ישראל וקאמ' דיגונך ולא דיגון גוי, ותי' רבי' יואל

---

[1]) Mss. ק"פ. — [2]) Mss. באומד. — [3]) Fehlt in den Mss. — [4]) Vgl. Tossaf. Gittin 31 a. s. v. כך תרומת מעשר ניטלת. — [5]) Ms. פטורי.

הלוי דזלה הלוי הדבר במי שהעיסה שלו בשעת גלגול דדרשינן עיסתכם ולא עיסת גוי, אבל גבי מעשר לא דרשי' דגנך ולא דגן גוי אלא דיגנך ולא דיגן גוי ואפילו דגן דגוי אם מרדו ישראל ושוב לקחו ישראל חייב במעשר כדאמ' ספ"ק דכתובות (י"א:) א"ר שמואל בר' נתן א"ר חנינ' הלוקח סבלים ממורדים מן הגוי מעשרן והן שלו ומסיק בגון דמרחינהו ישראל ברשות הגוי, אבי"ה, ורש"י פי' בפ' השולח (גיט' ס"ז.) ז"ל דיגנך ולא דיגן גוי שאם מרדו גוי והן שלו בשעת מירוח או מירוח הגוי מעכר ואפי' לקחו מישראל בשיבולין, אבל הגרילין בקרקע גוי ולקחן ישראל בשיבולין ומירדן וחייבין במעשר דקרקע ישראל כיד גוי לא חשקעה [1]) קדושתה עכ"ל, וד"י פי' [2]) רר' אליעזר דרש נמי דיגנך ולא דיגן גוי מרכת' דגנך ולאכול (ולא כתיב [3])) תבואתך דאי הוה כת' תבואתך הוה דרישינ' שפיר תבואתך ולא תבואת גוי,

סליק [4]).

כל הזבחים שנתערבו בהן חטאות המתות או שור הנסקל אפי' אחד בריבוא יתותו כולן (זבחי' ע:)ופרי' וניבטלו בריבוא, אמר ר' אשי (שם ע"ג.) כעלי חיים חשיבי ולא בטלי, ונימשוך ונקרוב חד חד ונימא כל דפריש מרובא פריש, נמשוך הוה ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי אלא ניכבשינהו דניניידן ונימ' כל דפריש מרובא פריש, אמ' רבא גזירה שמא יבאו עשרה (כהנים [5])) כבת אחת ויקריבו וכו' [6]), אלא אמ' רבא גזירה שם' יקח מן הקבוע, אמ' רב נחמ' אמ' רבה בר אבוה (שם ע"ד.) טבעת של ע"ו שנתערבה במאה טבעות ונפלה אחת מהן לים הגדול הותרו כולן דאמרי' הך דנפל דאיסור נפל, איתיביה רבא לר' נחמן אפי' אחת בריבוא יתותו כולן אמאי ניתא הך דמיתת דאיסורא הוא דמיתת, א"ל רב [7]) דאמ'

---

[1]) Mss.: המסמעה. — [2]) Vgl. Tossaph. daſ. s. v. מר סבר. — [3]) Fehlt in den Mss. — [4]) Das Folgende iſt in B. unter סי' ש"צ"ה gegeben. — [5]) Fehlt im Ms. — [6]) B. fügt hinzu: מנוסא (מניס') שאסר ליה. — [7]) Mss. רבה.

כר' אליעזר רחנן איכרים כאיכרי בעלי מומין, ר' אליעזר אומ' אם קרב ראש יקרבו כל הראשים וחכמ' אומ' אפי' קרבו כולן חוץ מאחד יצא לבית השריפה", אמר רבא אמור רבנן בטעמ' ואמור רבנן ברובה, ואמור רבנן בחזותא, מין בשאינו מינו בטעמ', מין במינו ברובה, והיכא דאית ליה חזותא כמראה", תנן פ' גיד הנשה (חול' צ'.), גיד הנשה שנחבשל עם הגידין אם מכירו בנותן טעם ואם אין מכירו כולן אסורין, והרוטב כנ"מ, ופריך וליבטיל ברובה, ומ'שני שאני גיד דבריה הוא וכריה לא בטלה תימ' אמאי לא משני בריה שאני כדמשני גבי גיד בפ' גיד הנשה, וי"מ דאין קרוי בריה אלא דבר שאיסורו בא מיום שנברא כמו גיד הנשה ועוף טמא ודג טמא, אבל שור הנסקל ועפור טהורה שנתבטלה לא, וק' על זה שהרי חלב המכסה את הקרב וחלב הכליות וערלה דאסורין מיום שנבראו ובטלי, ואור"י כל דבר ששמו עליו בעוד שלם, וכשאינו שלם איבד את שמו אותו קרוי בריה כמו עוף טמא וגיד הנשה כשאינן שלימין נקראין רחיכת עוף טמא וחחיכת גיד אבל נבילה כשאינה שלימה נקראת נבלה".

ספר התרומה", ונימשוך ונקריב חד חד כו', וא"ת הא אמרינ' רבעלי חיים לא בטלי וא"כ מה יעיל המשיכ', וי"ל דהא דאמרינ' בעלי חיים חשיבי ולא בטלי ה"מ בלקחם כולם יחד או רובא אבל חד חד ליבטל", הוה ליה קבוע, וא"ת לפי מה דאמרינ' פ' גיד הנשה גבי גיד הנשה אם אין מכירו אסורין כולן משום דבריה חשובה ולא בטלה ומקשי' התום' תיפוק לי' דהוה הגיד קבוע ומתרצי' דלא חשבינ' קבוע' אלא נדבר שהאיסור ידוע כגון ט' חנויות דהא דמוכרת נבלת ידועה אבל כשאין האיסור ידוע לא אמרינ' קבוע", וכן פסק התרומה", ועתה קש' מהכא דאין האיסור ידוע ואמאי קאמ' הוה ליה קבוע", וי"ל דכיון דבעלי חיים חשיבי ולא בטלי הרי אלו חשובי' מדרבנ' כאלו ידועין", ונימ' כל דפריש כו'", וא"ת והלא הא דאמ' בפ"ק דפסחי (ט':) ובכמה דוכתי גבי ט' חנויות וכנמצא הלך אחר הרוב, היינו דוק' כשנמצא ביד גוי שלא ראינו שפירש, אבל הכא כשלקחו מן העדר הרי רואה פרישתו מהן ובהכי לא אמרינ' כל דפריש, ויל דהכא כיון דניידי להו לא הוי קבוע, ובספר התרומה פי' וניכבשינהו דניניידן היינו שלא כפנינו דאי כפנינו אסור", עוד אומ' ה"ר שמשון מקוצי הכא אין זה קבוע גמור אחרי שאין האיסור ידוע אלא משום בעלי חיים חשיבי ולא בטלי אנן מחמירין לעשות כקבוע גמור ולכך יש לנו לומ' כל דפריש מרובה פריש ולסתור הקביעות ואע"ג דחזינן דניידי מן הקביעות"

גוירה שמא יקח מן הקבוע„ וא״ת הא דתני׳ ובנמצא הלך אחר הרוב ליחוש שמא יקח מן הקבוע, וי״ל דהתם כיון דהאיסור ידוע ליכא למגור שיקח מן האיסור במויד, אבל הכא דאין האיסור ידוע סבור הוא שכך מותר ליקח ממקום הקביעות כמו היכא דפריש„ כפר״י„ אבל ר״ת תירץ דדווק׳ גבי קדשים החמיח למיגור גוירה שמ׳ יקח מן הקבוע, וה״ה גבי טבעת של ע״ז שנתערבה ונפלה אחת לים כדלקמ׳ בכל אלה שייך להחמיר ומשום חומר׳ דע״ז אבל לא בשאר מילי„ ומטעם וה היה מחיר רבי׳ תם כשבא ואב ודרס שתים ושלש בהמות ונתערבו בשאר בהמות וכי פריש חד מינייהו שרי מטעם כל דפריש כו׳, ור״י וריצב״א התירו מטעם ספק ספיקא שהרי אין דרוסה אלא ביד ושמ׳ בשן או ברגל הכה ואפי׳ הכה כיד שמ׳ אינה זאת„ אמנם ר״ב פי׳ כס׳ התרומה בסוף הילכות איסור והיתר דדבר שהוא ספק ספיקה דאוריית׳ לא בטיל אפי׳ באלף אם הוא דבר שבמניין כגון ביצה שהוא ספק טריפ׳ שנתערבו באלף סלין אסורות„ ונפלה אחר מהן„ דווק׳ נפלה אבל לא הפילה ודווק׳ לים הגדול דאינה בעין[1]) כלל„[2]) ולמורי ה״ר מרדכי נר׳ דאין הילכת׳ כרב נחמ׳ דהא מוקי לה ביחידאה ונפק׳ מינה אם נתערבה חתיכה גדולה או דבר שבמנין אפי׳ באלף ונאכלה אחת מהן בשוגג דהוי דומיא דנפלה לים הגדול לא אמרינ׳ הך דאיסור נאכלה„ מין במינו ברובא, פי׳ אם אינו בריה ודבר שבמנין או חתיכה הראויה להתכבד, ופסק ר״ב כס׳ התרומה דהא דאמ׳ בריה ודבר שבמנין וחתיכה גדולה דלא בטלי היינו דווק׳ אם איסור׳ מחמת עצמו כגון ביצת טריפה וגבילה או פירות גסות של ערלה, אבל אם נאסרו מחמ׳ בליעת איסור בטילות כשאר חתיכות„ וא״ת היכי קאמ׳ הכא ברוכה והא בפ׳ גיד הנשה אמרינ׳ מין במינו כס׳, ותי׳ ר״ב כס׳ התרום׳ דהכא מיירי ביבש ואפי׳ מדרבנ׳ בטילה ברוב כיון דאין איסור נבלע בהיתר, וראיה מפ׳ גיד הנשה (חול׳ צ״ט:) מדפרי׳ גבי גיד הנשה או חתיכה של נבילה ולבטול ברוכה וצריך לתרץ גבי גיד משו׳ דבריה וגבי חתיכה משום דראויה להתכבד, משמ׳ הא לאו הכי בטל ברוכא„ והיכ׳ דנתערבה חתיכה קטנה דאיסור עם חתיכות בשר היתר ונתבטל ברוכא ולא הזכר האיסור אפי׳ אם אר״כ כך בישל כל החתיכות ביחד כולם מותרי׳ ואין צריך ס׳ דכבר בטל אבל אם מכיר

---

[1]) Mss. בעין. — [2]) Vgl. Tossaph. Sebach. 74a., s. v. ונפלה אחד מהן.

חזיכ' האיסור יסירנה, וכיון שלא הזהר על ידי ביטול ברוב א"כ יצטרך ס' בחזיכות וברוטב לבטל המיחוי שנכנס בשל היתר ראין בטל ברוב אלא דבר שהוא בעין ולא דבר שנבלע בהיתר„ והא ראמ' פ' גיד הנשה מין במינו בס' היינו דבר לח כגון חלב של איסור שנתערב בשל היתר וכן חלב מהותך[1]) בישמן מהותך, ומהא דקא מתמה התלמודא לעיל מניסא הוא ראסר לעיל, מש' הביא ה"ר משה מאוזרא ראיה לחזיכה שאינה ראויה להתכבר שנתבטלה בחזיכות דהיתר שמותר לאכול כלם או לכשלם כולם יחד בקדירה ולא אמרינ' הרי ודאי יש כאן איסור אלא בין שנתבטלה לא תתוור ותאסור, וכן פסק ר"ב בספ' התרומה ראין צריך להסיר אחת, אע"ג דבמסכת תרומות ובפ' נוטל (שבת קמ"א:) נמי אמרינן מעלין את המזמע בק"א אלמ' צריך להרים תרום שנפלה (לתוך חולין[2])) אע"ג דנתבטל ככר הא מפר' לה בירושלמי (ערלה פ' ב', הלכ' א') דהיינו מפני גזל השבט, פי' גזל כהן„ והאי דקאמ' הכא מין[3]) כשאינו מינו[4]) בטעם' מיירי אפי' ביבש בין שאם יבשלם יתר יהא טעם האיסור ניכר בהיתר, ואם מכירין יסיר האיסור וצריך לבטל המיחוי בס' ואם אינו מכירו הכל מותר בס'„ כך הפסק לפי דברי ס' התרום' שחידש הא דפ' התערובות ביבש והא דפ' גיד הנשה בלח„ אבל בתוספי זבחים שפי' לפני מ' ה"ר פרץ מצאתי דמיסתם' גם דפ' התערובות אירי בלח מין במינו מדרבנן דבעי ס' לבטל„ וכן מצאתי שוב בס' התרום' בפסק מין במינו, וא"כ כיון דפירש דהני זה בא מדאוריית' א"כ יש ראיה מכאן דטעם כעיקר מדאוריית' דקאמ' הכא דמין (כ)שאינו מינו בטעמא„ בפ' גיד הנשה (חול' ק'.) וליבטל ברובא, פי' בס' המצות כיון שמין במינו בדבר יבש בטל ברוב אפילו מדברי סופרים[5]) לכל הפחו' בשני בני אדם אבל לאדם אחד שיאכל האיסור בודאי יש להחמיר, והיינו דלא כה"ר משה מאוזרא„ תנן (חול' שם) חזיכה של נבילה ושל דג טמא וס', ופריך וליבטל ברובא ומתרץ שאני חזיכה היאיל וראויה להתכבד בפני האורחים, אין לפרש[6]) מפני שער שלא נתערבה ראויה להתכבד בפני האורחים גוים שרגי חזיכ' בשר בחלב אסורה ברגאה ואין רשאי ליתנה אפי' לגוים ושנינו בפ' בתר' דע"ז (ע"ד.) שאינה בטילה

---

[1]) Mss. מהותך. — [2]) Fehlt in den Mss. — [3]) Ms. מן. — [4]) Fehlt im Ms. — [5]) Mss. מד"ס. — [6]) Vgl. Tossaph. Chol. daſ. s. v. שאני חזיכה.

אין יכול להיות שם הטעם אלא מפני כשנתבטל תהא ראויה להתכבד בה לפני אורחים ישראל דמזה הטעם עצמו ששנינו בפ׳ הערל (יבמ׳ פ״א:) בברייתי׳ דתחיכ׳ חטאת טהורה שנתערבה בתחיכות של חולין שאינה בטילה אבל תחיכ של חטאת טהורה בטילה שאין זה קרוי׳ להתכבד שאסורה לנשים ואינה ראויה אלא לזכרי כהונה„ בפ׳ כיסוי הדם ובכמ׳ חכתי[1]) א״ר יהודה מין במינו לא בטיל„ נר׳ לר״ת דהיינו דוזק׳ כדבר לח המתערב יפה דעיקר טעמ׳ דר׳ יהודה דיליף מדם הפר ומדם השעיר„[2]) והת׳ דבר המתערב הוא וכן טעם שנבלע בכל החתיכ׳ היינ׳ נמ׳ דבר המתערב אבל דבר יבש לא אמ׳ ר׳ יהוד׳, דמוד׳ ר׳ יהוד׳ דתרומה עולה בק״א בדבר יבש אפי׳ מין במינו וכן ערלה וכלאי הכרם במאתיים, וראיה מפ׳ הנזיקין נבי נפלו ונתפצעו (גיט׳ נ״ד:) כו׳ ומשמ׳ התם דלר׳ יהוד׳ עולין אי לאו דקשינ׳ שוגג אטו מזיד, ועוד נר׳ דבההוא עניין דאמרו רבנן בס׳ קאמ׳ ר׳ יהוד׳ במשהו ולרבנן לא[3]) אמרינ׳ אלא בדבר לח המתערב בדבר יבש בטל ברוב כדמפ׳ בפ׳ גיד (חול׳ צ״ט:) וליבטלי ברובא„ מיהו קצת קשה ממנחות (כ״ב.) דר׳ יהודה קאמ׳ התם בקמח מין במינו לא בטיל ובאותו עניין אין דומה שיאסרו רבנן בס׳ דהא לא שייך נתינת טעם, ושמ׳ י״ל דהת׳ במנחות משום דשמן של זה נותן טעם בזה; אי נמי כשיאפו אותו יתנו טעם זה בזה, וההיא דשילהי ביצה (ל״ח:) דאמרי חיטה בשעורים בטל לר׳ יהודה ולא חיטין בחיטין בקמח מיירי דמתערב כמו דבר לח„ ותדע דהכי הוא דא״ל חיטין בשעורין אמאי בטיל, והלא[4]) ניכרין הן א״ל מיירי בקמח בקמח„ מתו׳ פ׳ הערל„[5]).

מעשה[6]) בנישואין בצרפת שנתערבה נבילה בשחוטה וצוה ר״ת להשליך אחת ולהתיר האחרות, דאמ׳ בירושלמי (ערלה פ׳ ב׳, הלכ׳ א׳) תרומה שנתערבה בחולין צריך לעלות אחת מפני גזל השבט, ואע״ג דהתרנגולת דבר שבמניין ובריה דבר חשוב ולא בטיל אפי׳ כאלף יש להביא ראייה מפ׳ כתר דע״ז (ע״ד.) אילו איסורין ואיסורן בכל שהוא, ואמ׳ בגמ׳ הרי אילו למעוטי מאי למעוטי דבר שבמנין ולא איסורי הנאה, א״נ

---

[1]) S. die betreffenden Stellen in מכורת הש״ס zu Chol. 100 a. — [2]) S. Menach. 22 a. — [3]) Mss. ליה. — [4]) Mss. ודלא. — [5]) Vgl. Tossaph. Jebam. 71 a. s. v. ר׳ יהוד׳ למעמיה. — [6]) Das folgende ist, in etwas veränderter Fassung, in unseren Ausgaben des Mard., Beza, I. 646 gegeben; vgl. das.

איסורי הנאה ולא דבר שבמנין, אלמ' בעינן תרתי דבר שבמנין ואיסורי הנאה, וה"ה בלא השלכה אחת לחוץ הזה לן לאוקמיה אראורית' ולים' חד בתרי בטיל„ ועוד אמ' בפ' התערובות (זבחי' ע"ד) טבעת של ע"ז שנפלה כ' לעיל, וכי תים' רוק' נפלה אבל השליך לכתחילה לא, הא תנן פ' כל הצלמי' (ע"ז מ"ט:) גבי אשירה נתערבה באחרות סלן אסורות בהנאה, ר' אליעזר אומ' יולך הנאה לים המלח ואמ' בגמ' הלכה כר' אליעזר וכן משמ' נמי התם בגמ' (ע"ז שם) דקאמ' שקיל ד' חזי ושדי בנהרא„ וכן נמצא באבי העזרי בסימ' שצ"ב דאפי דבר שבמנין בטל ברוב ואין צריך להשליך אחת„ וכן כתב ה"ר יצחק בספר המצות שקיצר התוספות ראויה להתכבד רוצה לומ' כמו שהיא עתה אך אם בהמה עם השטר או עוף עם הנעצה אין זה ראוי להתכבד„ וכתב מורי ה"ר פרץ דבטילים אע"ג דלאחר מכאן מסירים הנעצה והעור מ"מ כיון דבתחילת התערובת נתבטלו שוב אין חוזרין וניעורין ומהאי טעמ' נמ' שרי לכשל הבל יחד וכדכתוב לעיל בפ' התערובות דפרי' לעיל (ע"ז ע"נ:) אלא מעתה מניסא הוא דאסרה, לעיל„.

סליק„.

In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bespricht Isserlein bereits abweichende Lesarten und verschiedene Redactionen desselben [1]); dasselbe thut bald darauf Joseph Kolon in Italien, der den Mardochai fast in jedem Responsum wiederholt citirt. In den Gutachten Jacob Weil's in Nürnberg, Israel Bruna's in Regensburg, dessen Responsen sich mitunter ausschließlich mit der Erklärung schwieriger Stellen im Mardochai beschäftigen [2]), aber auch in denen des

[1]) Vgl. hierüber Abschn. VI.
[2]) S. das. Nr. 123, 157 und 158.

in Padua verstorbenen Jehuda Menz und in dem Buche Jacob Labau's in Pavia ist Mardochai eine der am häufigsten angeführten Autoritäten. Letzterer bemerkt in der Vorrede zu seinem „Agur", er wolle daselbst die Ansichten der Weisen zusammenstellen und zwar in erster Linie des Alfassi, Maimuni, Mardochai und Semag. Joseph Loans (Josel Rosheim), der „gemeiner Jüdischheit Befelchhaber in Teutschland" [1]), in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, hat nach dem Zeugnisse seines Sohnes Jacob, des Verfassers der מסק מרדכי [2]), die meisten seiner Gutachten auf das „berühmte Buch des Mardochai" basirt [3]). Mose Isserles in Krakau hat dieses Buch, das er mit seinen Schülern wiederholt durchging, bereits zum Gegenstande eigener Vorträge gemacht [4]), und seine Schüler bestürmen ihn förmlich mit Fragen bezüglich des Mardochai, deren Beantwortung er ganze Responsen widmet [5]). Mit dem großen Tur-Commentar Joseph Karo's, in welchem Mardochai, neben Maimuni, Ascheri nnd Aberet, so häufig als Autorität angeführt wird, ist endlich der Name und das Ansehen des „Mardochai" in alle jüdische Lehrhäuser gedrungen. Es sind aus demselben wiederholt Auszüge und Sammlungen von Decisionen gemacht, und zu demselben verschiedene Inhaltsverzeichnisse, ferner Glossen, Novellen und Commentare verfaßt worden, welche zumeist casuistischen und pilpulistischen Inhaltes sind, mitunter aber auch Ergänzungen

---

[1]) Vgl. über ihn Carmoly a. a. O. S. 128 flg. und Graetz, Gesch. IX. S. 55.

[2]) Vgl. Catal. Opp. (Kohel. David), Ms. Qu. Nr. 619.

[3]) S. Carmoly, a. a. O. S. 137.

[4]) S. dessen Ga. Nr. 38, 1. בחורף הקרוב כשהגדתי שניות המרדכי לתלמידים.

[5]) S. a. a. O. das. Nr. 38, Einleitung, das. Nr. 100 nicht weniger als 16 Fragen bezüglich des Mard., vgl. noch das. Nr. 39, 40, 42 u. a. m.

und Textesverbesserungen enthalten [1]), so daß allmälig eine ganze Mardochai-Literatur entstand [2]), die zum Theil noch ungedruckt ist [3]).

Das „Buch des Mardochai" selber ist sehr früh und sehr häufig gedruckt worden, bald mit der Halachot Alfassi's zusammen, bald als selbstständiges Werk. Eines der ersten hebräischen Druckwerke, der in Soncino 1464 erschienene Tractat Berachot aus dem babylonischen Talmud, bringt an Stelle des Ascheri in den späteren Talmud-Ausgaben den „Mardochai" zu diesem Tractate.

VI.

Der östreichische und der rheinische Mardochai.

Der angesehenen Stellung, welche wir Mardochai b. Hillel in der halachischen Literatur einnehmen sehen, hat aber ein mißlicher Umstand bedeutenden Abbruch gethan, und das ist die unglaublich schlechte Textesbeschaffenheit seines Buches. Es ist diesem Buche nicht viel besser als seinem Verfasser ergangen; es ist von gewaltthätigen Händen ganz entsetzlich verstümmelt und zermartert worden.

Als es bereits so verbreitet war und so viel Autorität erlangt hatte, daß die Gelehrten in ihrem wissenschaftlichen Briefwechsel ganze Stellen aus ihm zu citiren und dabei den Wortlaut zu urgiren begannen, stellte sich sofort heraus, daß

---

[1]) Für die Richtigstellung des Textes hat das Meiste Baruch b. David in seinem גדלת מרדכי gethan.

[2]) Hierüber so wie über die ersten Ausgaben des Mard. s. die Bibliographen; vgl. auch Carmoly, Annalen d. hebr. Typographie v. Riva.

[3]) So פסקי מרדכי וקצורי מרדכי von Jacob (b. Joseph) Loans, s. ob. S. 318 Anm. 2, und לקוטי מרדכי, Catal. Opp. (Kohel. David) Ms. fol. Nr. 666 und 667.

zahlreiche Stellen in den verschiedenen Handschriften ganz verschieden lauteten [1]), in der einen oder andern Handschrift nicht selten gänzlich fehlten [2]) und daß über denselben Gegenstand im Namen des Mardochai die verschiedensten Angaben cursirten [3]). Ja um diese Zeit, ungefähr in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, gab es bereits längst zwei scharf gesonderte Redactionen dieses Buches, die unter den Namen „rheinischer Mardochai" und „östreichischer Mardochai" allgemein bekannt waren und einen zum Theil ganz verschiedenen Inhalt hatten [4]). Als der „Mardochai" vollends — vollständig zum ersten male in Constantinopel, 1509 — gedruckt erschien und so verbreiteter und leichter zugänglich wurde, überzeugte man sich bald, daß zahlreiche Stellen, welche frühere Autoren aus diesem Buche anführen, in den Ausgaben gar nicht zu finden waren [5]) und daß umgekehrt diese wieder Vieles enthalten,

---

[1]) Vgl. Maharil Ga. Nr. 39, Isserlein, פסקים וכתבים, Nr. 94: מרדכי שלנו חלוק בלשון משלכם בפסק זה, das. Nr. 205: בטופס שלנו אין כתיב כן; Jos. Kolon, Ga. (ed. Veneb.) Nr. 47 (S. 42b. und 43a.) zweimal: כמו שכתוב בקצת ספרי מרדכי, Nr. 49 (S. 44a.), Nr. 102 (S. 111a.) und Nr. 117 (S. 124b.).

[2]) Isserlein, פסקים וכתּ׳ Nr. 186: במרדכי דילן ליח מזה לא רמז ולא רמיזה; Isr. Bruna Ga. Nr. 58: במרדכי שלנו ליתא, das. Nr. 209: זה לא מצאתי במרדכי.

[3]) Maharil Ga. Nr. 39; Jos. Kolon, Ga. Nr. 20 (S. 24a.), Nr. 77 (S. 79a.); vrgl. noch חידושי אנשי שם zu Jebam. Anfang (Nr. 1 und 3). Isr. Bruna Ga. Nr. 208 במרדכי מה״ר ז״ל כתב איפכא.

[4]) S. die Stellen bei Zunz, Ritus, S. 216 und bei Berliner in Frankel-Graetz Monasschr. 1869 S. 323, und außerdem noch Jos. Kolon Ga. Nr. 63 (S. 60a.) ראיתי במרדכי הגדול מאושטרייך אשר יש בו כמה דברים אשר אין מצויים במרדכי שלפנינו und Isr. Bruna, Ga. Nr. 58, 166 und 194.

[5]) Vgl. weiter S. 326 Anm. 3, und die flgg. Anmm. S. noch Aguda, nach Semachot: התשובה הזאת הועתקה אות באות מן המרדכי הגדול; dieses wahrscheinlich von einem Spätern hinzugefügte Resp. ist weder in den Ausgaben, noch in einem Mss. des Mard. zu finden, wohl aber, wenn auch corrumpirt, in חדושי אנשי שם zu Hagah. Sabb. X. und correct in

was die Citate früherer oder die Handschriften entweder anders oder gar nicht haben [1])

Unter solchen Verhältnissen ist es nicht zu verwundern, daß sich schon Maharil (Ga. Nr. 39) dahin äußert, man könne für die Praxis nicht nach dem Mardochai entscheiden, da der Text corrumpirt ist und verschiedenartig ausgelegt wird, und daß selbst Mose Isserles, einer der eifrigsten Verehrer des Mardochai [2]), schließlich das Geständniß ablegen mußte, daß „sich in diesem Buche häufig unrichtige Lesarten" und „viele Anmerkungen und Gesetzesbestimmungen am unrechten Platze und gekürzt finden" [3]). Joël Sirks geht noch weiter und sagt geradezu: „es ist längst bekannt, daß sich in diesem Buche viele corrumpirte Lesarten finden, nachdem von jeher die verschiedenartigsten Abschriften desselben vorliegen; manche sind ausführlicher, manche gekürzt, weshalb man die Fassung der Texte nicht besonders berücksichtigen dürfe" [4]), ein Urtheil, dem auch Malachi ha-Cohen und Asulai beipflichten [5]).

Als Ursache dieser auffallenden und störenden Erscheinung

Or-Sarua II. §. 275. S. ferner noch Agur Nr. 408, 430, 473, 654 und 1172; die das. aus Mard. angeführten Stellen sind entweder gar nicht, oder an ganz anderer Stelle zu finden.

[1]) Vgl. weiter S. 326 Anm. 1. S. noch David b. Simra. מגן דוד ג. א' חיים, §. 681. Auf die das. bezweifelte Lesart des Mard. zu Sabb. II. 274 bezieht sich auch die Schwierigkeit, auf welche der Fragesteller in Isserles Ga. Nr. 38, 2 hinweiset. In B. j. St. stehen die Worte ואע"ג דתדיר קדם u. s. w. in der That nicht, dafür aber nach כדסליק מיניה Folgendes: וכן נמצא בחשובי יהודאי גאון, אך רבי יהודה כהן הב' ממסכ' סופרים, וכהלכות פסוקות של ס' והזהיר וכברכית ירושלמי פ' ד' שמפסירין בדר"ח ונלאתי לכתוב ראיות. S. noch a. a. O. das. zu 693.

[2]) S. ob. S. 318.

[3]) S. dessen Ga. Nr. 100, 5.

[4]) S. א' חיים ג. בית חדש §. 682.

[5]) Vgl. des Ersteren יד מלאכי (ed. Berlin) S. 138a. und des Letzteren מרוכי שיח s. v.

hebt Moſe Iſſerles mit Recht den compilatoriſchen Character des, aus den verſchiedenſten Schriftwerken zuſammengetragenen, Buches hervor [1]), das Abſchreiber und Ballhorne aller Art zu Kürzungen und Zuſätzen gleichſam einladet, welche beim Mangel eines inneren Zuſammenhanges zwiſchen den einzelnen Partieen überall leicht angebracht werden konnten. Aber dieſe Erklärung allein reicht nicht aus. Die halachiſche Literatur hat, beſonders aus der Zeit vor und nach dem Mardochai, viele ähnliche Sammelwerke aufzuweiſen, und Manches unter ihnen, wie z. B. „Schibbole ha-Leket“ und „Semak“, iſt in der That auch arg genug verſtümmelt worden; aber ſo ſchlimm wie dem Buche des Mardochai iſt es keinem zweiten mehr ergangen. Hier haben noch ganz andere directe Urſachen mitgewirkt. Abgeſehen von dem weitgehenden, in ſeinen Folgen nachtheiligen, Einfluſſe, den, wie wir ſehen werden, Samuel Schlettſtadt auf die ſpätere Geſtaltung des Mardochai geübt hat, war auf die ſchwankende Faſſung und den verſchiedenartigen Inhalt desſelben zunächſt der bereits (ob. S. 284 flg.) hervorgehobene Umſtand von Einfluß, daß Mardochai das Buch nicht bei Lebzeiten abſchließen konnte; ſondern daß ſeine Schüler das von ihm geſammelte Material erſt nach ſeinem Tode geordnet und zuſammengeſtellt haben. Das iſt wohl die nächſte Urſache der verſchiedenartigen Abſchriften, die von dieſem Buche curſirten, aber auch die Entſtehungsurſache der in der jüdiſchen Literaturgeſchichte beiſpiellos daſtehenden Erſcheinung, daß von einem und demſelben Buche zwei ſo grundverſchiedene und ſtreng geſonderte Bearbeitungen hervorgehen und ſich neben einander erhalten konnten, wie es beim Buche des Mardochai mit der rheiniſchen und der öſtreichiſchen Redaction desſelben der Fall iſt.

---

[1]) S a. Nr. 100, 5.

Unter den alten jüdischen Gemeinden am Rhein hatte sich schon vor 1100 in vielen Dingen eine selbstständige religiöse Praxis herausgebildet [1]), welche, durch die Autorität der „Rabbiner des Rheins" [2]) getragen, in Deutschland weit nach Osten vorgedrungen war, aber in den östreichischen Erblanden sich durchaus keinen Eingang verschaffen konnten. Dort, namentlich in Oestreich, Mähren, Böhmen, Steiermark und Ungarn [3]), aber auch in den angrenzenden deutschen Provinzen [4]), namentlich in Sachsen [5]) und wie es scheint auch in Polen [6]), haben sich, theils in Folge der Aussprüche und Einrichtungen östreichischer Autoritäten [7]), theils in Folge localer Verhältnisse [8]), wieder andere religiöse Bräuche herausgebildet [9]) und mit der Zeit feste Gestalt gewonnen. Abraham Klausner in Wien hat

---

[1]) S. Zunz, Ritus S. 21, 67, 69 und Wiener in Frankel's Monatsschr. 1863, S. 161 flg. Vgl. noch im Mard. „Minhag von Mainz und Köln" Beza IV. 693, Joma I (in הלכ' י כפורים) und Meg. III. 831; „Minhag von Worms" Joma, das., und von Speier, Meg. III. 831.

[2]) Vgl. weiter Abschn. IX. s. v.

[3]) S. die Einleitung zu „Minhagim" von Eisak Tyrnau, der diese Länder ausdrücklich als jene namhaft macht, deren Bräuche er zusammenstellen will.

[4]) Jacob Weil, Ga. Nr. 66: דהא רעגנשפורק גריר בכל מנהג בתר בני אושטרייך.

[5]) Isr. Bruna, Ga. Nr. 102.

[6]) A. a. O. das. לענין מסים . . . פטורים הדבנים בכל בני אושטרייך, פולין, זכשן, zusammengehalten mit Isserlein, תרומ' הדשן, Nr. 342.

[7]) Maharil, Ga. Nr. 72.: בני אושטרייך כל יסודם לפי אד ורוץ.

[8]) S. Isserlein, a. a. O. Nr. 231.

[9]) S. mehrere derselben bei Zunz, Ritus, S. 71; vgl. noch die strengere Praxis der östreichischen Frauen bezüglich des rituellen Tauchbades bei Isserlein, a. a. O. Nr. 245; über die Befreiung der Gesetzeskundigen in Oestreich von allen Beiträgen zu den Gemeindelasten a. a. O. Nr. 342, und bezüglich des „Kaddisch"-Sagens in Oestreich, Maharil, Ga. Nr. 36.

bereits um 1380 ein Compendium der „östreichischen Bräuche“ zusammengestellt [1]), und der „östreichische Brauch“ wird dem „rheinischen Brauch“ wiederholt als bekannter und feststehender Gegensatz entgegen gehalten [2]).

Wenn nun nach dem Tode des Mardochai einer von den Schülern, die sein Buch zum Abschlusse brachten (Vgl. ob. S. 226), eine Abschrift dieses Buches in die Rheingegend, ein Anderer aber seine, vielleicht schom im vorhinein etwas anderes geordnete, Abschrift nach Oestreich brachte; so mußten, unter den eben erwähnten Verhältnissen, aus solchen zwei Abschriften mit der Zeit zwei ganz verschiedene Redactionen hervorgehen. Das unvollendet zurückgebliebene, aus zahllosen, unter einander in keinem innern Zusammenhange stehenden, Einzelheiten bestehende Buch mußte sich nämlich — wie wir sehen werden — am Rhein und in Oestreich, je nach den herrschenden Anschauungen und Bräuchen, Hinweglassungen, Kürzungen oder Zusätze gefallen lassen, wobei die verschiedenen Autoritäten naturgemäß eine verschiedene Berücksichtigung fanden, je nachdem sie da oder dort in größerem Ansehen standen und mehr oder minder bekannt waren. Diese Verschiedenheit mußte allmälig feste Formen gewinnen, so daß man endlich einen „rheinischen“ und einen „östreichischen Mardochai“ unterschied; eine Unterscheidung, von der Süßkind Alexander, der in seinem „Aguda“ den Mardochai zuerst, etwa 40 Jahre nach seinem Erscheinen, erwähnt, noch Nichts weiß [3]).

Wodurch unterscheiden sich diese beiden Redactionen? Welche

[1]) S. Catal. Mich. Nr. 104: מנהגי אושטריך שיסד מה״ר אברהם קלויזנר.

[2]) S. Maharil, Ga. Nr. 22, 23 (אושטרייך im Gegensatze zu אילושא, Elsaß), 30, 40, 97; Isserlein, a. a. O. Nr. 24, 30, 49, 106, 110, 220 (Ende), 231, 245, 268, 291 und 342 und פסקים וכתבים Nr. 94; Jacob Landau, Agur, Nr. 1192.

[3]) S. ob. S. 286 und Anm. 33 z. Abschn. V. weiter gegen Ende dieses Abschn.

von ihnen hat, durch den Druck vervielfältigt, die Runde durch die jüdische Welt gemacht, und welche ist, weil nicht edirt, unbeachtet und ungekannt geblieben? Hat sich diese Letztere überhaupt noch erhalten? und im bejahenden Falle — wo?

Diese nicht nur für den Mardochai, sondern für die gesammte halachische Literatur nicht unwichtige Fragen lassen sich mit voller Sicherheit beantworten, wenn man die verschiedenen ausdrücklich als „rheinischer" oder „östreichischer Mardochai" bezeichneten Stellen einerseits mit den Ausgaben, anderseits aber mit den Eingangs besprochenen Handschriften des Mardochai vergleicht. Hierbei sei die, im Folgenden eingehender behandelte, Bemerkung vorausgeschickt, daß diese unter einander übereinstimmenden Handschriften (s. ob. S. 74 u. 76) von den Ausgaben, sowohl der Form als dem Inhalte nach, so auffallend abweichen, daß man stellenweise den Eindruck empfängt, man habe es hier mit zwei ganz verschiedenen Schriftwerken zu thun.

Dem Oestreicher Isserlein, der in Marburg und Wiener Neustadt Rabbiner war[1]), lag naturgemäß der östreichische Mardochai vor; der Rheinische war, wie er selber berichtet[2]), in seiner Umgebung nirgends zu finden. In seinen Schriften führt er aber nichts desto weniger öfter Stellen aus dem rheinischen Mardochai an, die er entweder in anderen Schriften citirt gefunden hat, oder die seine Respondenten ihm als solche bezeichnet hatten. Alle die Stellen nun, von denen Isserlein ausdrücklich sagt, daß sie im rheinischen Mardochai stehen, aber im Oestreichischen fehlen, stehen in unserem gedruckten Mardochai und

---

[1]) Vgl. die treffliche Monographie Berliner's in Frankel-Graetz, Monatsschr. 1869, S. 130 flg.

[2]) S. פסקים וכתבים Nr. 192: ומרדכי דבני רינוס אין לנו פה.

fehlen in den mir vorliegenden Handſchriften[1]). Umgekehrt aber finden ſich viele Stellen, die er aus „Mardochai“, ohne ihn näher als den „rheiniſchen“ oder „öſtreichiſchen“ zu bezeichnen, alſo aus dem ihm vorliegenden „Mardochai“, d. h. aus dem öſtreichiſchen anführt, den er wohl auch „unſer Mardochai“ oder „unſere Redaction des Mardochai“ nennt[2]), nicht in unſeren Ausgaben, wohl aber in den Handſchriften[3]).

(Fortſetzung folgt.)

---

[1]) S. תרומ' הדשן Nr. 76: אחד מהגדולים העתיק . . . כמדומה לי אבל במרדכי דבני אושטרייך לא שהוא nnd ſpäter: במרדכי דבני רינוס נמצא פסק זה כלל. Die hier angeführte Stelle ſteht genau ſo in Ed. Grub. VII. Anfang, fehlt aber in den Mss. — Daſ. Nr. 84: וכן העתיק אחד מן הגדולים בשם מרדכי . . . וכמדומה דבמרדכי (דממרדכי l.) דבני רינוס העתיקו דבמרדכי דבני אושטרייך ליתא; ſ. die Stelle, die in den Mss. fehlt, in Ed. Beza I. 661. Daſ. Nr. 342 (gegen Ende) iſt ein Ga. des Meïr v. Rothenburg aus dem rheiniſchen Mard. angeführt, das in den Mss. fehlt, aber in Ed. B. Batra I. 475 ſteht; währenddem das kurz vorher aus dem eigenen Exemplare Iſſerlein's, alſo aus dem öſtreichiſchen Mard. angeführte, dieſem widerſprechende Gutachten desſelben Autors in B. und W. z. St. zu finden iſt, aber in Ed. fehlt.

[2]) פסקים וכתבים Nr. 94 und 186: מרדכי שלנו, daſ. Nr. 205: במוסף שלנו.

[3]) Vgl. die תרומת הדשן Nr. 220 (Anfang) angeführte Stelle: וכמרדכי ס' החולץ כת' בתשוב' ה"ר אביגדור כ"ץ, die wohl in B. und W. z. St. (Jebam. IV) nicht aber in Ed. ſteht, wo ſie erſt in den Hagahot (daſ. 109) nachgetragen iſt. (Ueber das Verhältniß dieſer Hagahot zum Texte des Mard. ſ. weiter Abſchn. VII.). Daſ. Nr. 228 iſt aus Mard. Gittin IX. ein, auch vom Maharil, Ga. Nr. 102 und 105 citirtes, Reſponſum des Abigdor ha-Cohen an מהרי"ח angeführt, das in Ed. nirgends ſteht, wohl aber in B. und W. a. a. O., nach welchen es hier unter den hebr. Beilagen (ſ. Beil. V. Nr. 3) edirt iſt. Daſ. Nr. 223 ein größeres Citat aus Mard. Jebam. IV., das in B. und W. daſ. wörtlich übereinſtimmend, in Ed. (daſ. 28.) aber in ſtark abweichender Faſſung und gekürzt ſteht.

Bemerkung und Ergänzung
zu der Abhandlung: „Eine neuerschlossene Quelle über Uriel Acosta".

(Monatsschr. d. J. S. 193 ff.).

Von **Dr. Güdemann.**

Seit mehreren Wochen mit den שרת יעקב לבית לוי (2. Aufl.) beschäftigt, war die Vermuthung in mir aufgestiegen (die ich auch einem hiesigen Bekannten gegenüber ausgesprochen habe), daß Nr. 49 dieser Gutachtensammlung auf Uriel Acosta Bezug haben könne, als der obige Artikel meines Freundes Perles erschien, der eben diesen Gegenstand behandelt.

Ich will gestehen, daß mich zwei Bedenken abgehalten haben, meine Vermuthung weiter zu verfolgen, Bedenken, die ich auch nach der Lektüre des Artikels noch nicht ganz verwinden kann. Es sind folgende:

1) Der — doch jedenfalls gut unterrichtete — Fragesteller sagt von dem Apostaten: עונותי ילכדון את הרשע שנפגר שם במקום שהלך. Das kann doch nichts anderes besagen wollen, als: der Apostat sei „krepirt". Acosta ist aber erst 1640 (nach Grätz, nach Anderen erst 1647) gestorben, während die Gutachtensammlung schon 1632 gedruckt worden ist. Perles fühlt die Schwierigkeit (S. 203) selbst, ohne sie zu heben.

2) Von der Mutter heißt es, sie habe von der שחיטה des Sohnes gegessen. (Die Participia sind in der Vergangenheit zu verstehen, wie es von den Brüdern heißt: היו מחרפים, היו מדברים). Ich kann mir nun schwer denken, daß Acosta auf שחיטה gehalten, noch schwerer, daß er sie selbst gehandhabt habe, da er selbst kein Hehl daraus macht, daß er mit „**Cibis, modo parandi et aliis**" in einer Weise verfahren sei, „**ex quibus apparebat me Judaeum non esse**" (S. 203).

Andererseits hat doch wieder Perles so manche Uebereinstimmung zwischen der Angabe im Gutachten und anderen über

Acosta aufgewiesen, daß mir gegen meine Bedenken wieder Bedenken aufgestoßen sind. Ja ich glaube nun vielmehr, vermuthe wenigstens, daß sich eine Notiz in einer anderweitigen Gutachtensammlung ebenfalls auf Acosta beziehe.

Ich schicke voraus, daß aus dem obigen Gutachten sowohl, wie aus der Gegenschrift de Silva's erhellt, daß Acosta unter Anderem auch die rabbinische Kalenderberechnung und die Bestimmung der Feste angefochten habe. Nun findet sich in den שו"ת משאת בנימן unter Nr. 9 folgendes Gutachten: לפי שראיתי רועה רוח מפקפק ומלעיג על דברי רבותינו ז"ל ראיתי להשיב על דבריו ולקיים דברי ר"ל שכל דבריהם אמת וצדק. ועיקר תמיהתו הוא על מה שהחזין ר"ה בשביל ירקא ומרוא ובשביל ערבה ובה חתין כל המועדות ואוכלין חמץ בפסח וכו' וכו' ואת היא שאלתו הנפסדה והתמאת. Der Vrf. sagt dann noch von diesem רועה u. A. ובדאי מן השמים עכבהו מלהביו הדבר על נכון כי בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו ועי"ד הבא ליטמא פותחין לו וכל שאין יראת חטאו קדמת לחכמתו אין חכמתו מתקיימת וכו'. Und am Ende: דו נראה ל להשיב על שאלתם הנפסדה ואם כן דברי חכמים ז"ל כדרכונות ויסכרו פי חברי שקר ופושעים יכשלו בם וצדיקים ילמו בם וכו'. Ich begnüge mich mit diesem kurzen Auszuge, da die Responsen nicht selten sind. Zur Sache selbst vgl. Rosch haschana 25 a. Maimon. Kidd. Nachod. c. 6. Tos. Jomtob Succa 5, 5. Luzzatto Litbe. d. Or. 1849 S. 338 ff. Schwarz, der jüd. Kalender S. 54 ff.

Wer soll nun der רועה ומלעיג על דברי הכמים gewesen sein, auf den sich unser Gutachten bezieht? An einen Karäer ist doch wohl nicht zu denken, da sich der Verfasser der Gutachten schwerlich um einen solchen gekümmert haben würde. Auch an Asarja de Rossi darf man nicht denken, obwohl derselbe die rabbinische Kalenderberechnung angegriffen und sich selbst Angriffe dadurch zugezogen, da er grade in dem Punkte, um den es sich hier handelt, mit dem Verf. der Gutachten übereinstimmt. Ob die beiden „Wühler" Leon Modena und Josef Delmedigo

etwa das Gutachten veranlaßt haben, weiß ich nicht, kann aber auch keinen Anhaltspunkt dafür finden.

Andererseits lag die Bespöttelung dieses Punktes in der Luft. Asarja de Rossi sagt im Mazref S. 62 (den unser Verfasser allerdings nicht kannte): ובאמת ראיתי חכם נצרי שהעתיק אל בני עמו דרכי העבור אשר אצלנו ובתניעו אל טעם ידקיא ומתיא ויום ערבה הפטיר בשפה. Aber auch um einen Christen wird sich Benjamin Salonik nicht gekümmert haben.

Nach dem Gesagten läßt sich vermuthen, daß Acosta schriftlich oder mündlich in seiner Bekämpfung der rabbinischen Kalenderberechnung den fraglichen Punkt gewiß zu allermeist angegriffen habe. Es mag dann von Amsterdam aus die Sache dem Benjamin Salonik mitgetheilt worden sein, worauf dieser das Gutachten — ohne Angabe näherer Daten, wie es bei einem solchen ketzerischen Falle natürlich — niedergeschrieben.

Bemerken will ich noch, daß die erste Ausgabe der Gutachten 1632 — nach dem Tode des Verf. — erschienen ist. Eines seiner Gutachten ist von 1619 datirt. Daß er schon 1620 gestorben, ist eine unberechtigte Vermuthung Fränkels (Litbl. d. Or. 1848, S. 280). In jedem Falle war er ein Zeitgenosse Uriel Acosta's.

Ich muß es dahingestellt sein lassen, ob die hier vermuthete Beziehung Billigung findet. Sollte es nicht der Fall sein, dann geben diese Zeilen vielleicht Veranlassung, die wirkliche Beziehung nachzuweisen [1]).

[1]) Schwerlich ist der in Gutachten des Jakob Levi anonym gelassenen Antitalmudist Uriel Acosta gewesen. Denn dieser hat sich in Amsterdam entleibt, während es von dem in G.-A. heißt, er sei an einem anderen Orte, außerhalb seiner Geburtsstadt „krepirt". Es hat auch in Italien damals Zweifler und Antitalmudisten gegeben, wie aus Im. Abobab's Nomologie hervorgeht. Ueber einen solchen, der in Italien gelebt, kann ein Anfrage an Jakob Levi und über Denselben oder einen Andern in Benjamin Salonik ergangen sein. Anmerk. d. Redakt.

Die Aeltesten Israels.

Wir kennen alle den Satz: „Die Geschichte ist die Lehrmeisterin der Menschen.“ Eben so gewiß aber ist es, daß uns die Geschichte der Jetztzeit, die wir miterleben, manche Partien der Geschichte der alten Zeit aufklärt und in das rechte Licht stellt. Ohne z. B. irgendwie den Ruhm Cicero's als Parlamentarier anzutasten, wird man doch heute über ihn und Catilina als Charactere anders denken als früher, und das: **Quousque-tandem** hat jetzt nicht die Bedeutung wie ehemals. Auch manche historische Berichte der heiligen Schrift erscheinen heute in einem andern Licht als dies sonst der Fall war. Es möge mir gestattet sein, ein Beispiel anzuführen.

Moses erhält von Gott den Auftrag (Exod. 3, 16. 18), er solle, in Egypten angekommen, die Aeltesten des Volkes versammeln und ihnen die Botschaft des Heiles verkündigen, mit ihnen solle er sich dann zum Könige begeben. Moses kam dem göttlichen Auftrage nach und versammelte die Aeltesten; zum Könige jedoch ging blos er und Aron (Exod. 4. 29; 5. 1). Bekanntlich suchen die alten Ausleger dieses Moment zu erklären.

Von den Aeltesten ist hierauf die Rede, als Moses den Auftrag bezüglich des Passalammes giebt (Ex. 12. 21). In Rephidim sind die Aeltesten Zeugen, wie Moses aus dem Felsen Wasser holt (Ex. 17. 6). Bei der Tafel, die Moses zu Ehren seines Schwiegervaters Jethro giebt, sind auch die Aeltesten anwesend (Ex. 18. 12). Als die Offenbarung stattfinden sollte, berief Moses die Aeltesten (Ex. 19. 7), um ihnen Mittheilung zu machen, welchen Beruf das israelitische Volk habe. Bei der Bestätigung des Bundes (Ex. 24. 1. 14) giebt Gott Moses den

Auftrag, daß sich die 70 Aeltesten (hier wird zum ersten Male die Zahl der Aeltesten angegeben) mit ihm zum Berge Sinai verfügen. Als dieses geschehen war, gab er ihnen den Auftrag, ihn zu erwarten.

Man sollte meinen, daß die Institution der Aeltesten sich eingelebt hatte. Und doch war das nicht der Fall. Als das Volk lüstern war und Moses sich bitter darüber beklagt (Numeri 11, 11—15), die schwere Last, die ihm Gott auferlegt hatte, zu tragen, befahl ihm Gott neuerdings, die 70 Aeltesten zu versammeln, die ihm helfen sollten, die Last des Volkes zu tragen. Wenn Gott bei dieser Gelegenheit zu Moses spricht: „welche Du kennst, daß sie die Aeltesten des Volkes sind"; so will das viel sagen, daß er nicht „neue Männer" nehme, sondern jene, die schon bei ähnlichen Gelegenheiten fungirten.

Wir finden dann noch die Aeltesten, als sich das Strafgericht über Dathan und Abiram vollziehen sollte (Num. 16. 25). Moses und die Aeltesten schärfen dem Volke ein, das Gesetz zu beobachten (Deut. 27. 1) und Moses selbst hält seine letzte Ansprache in Gegenwart der Aeltesten (Deut. 31. 28).

Nun ist allerdings der Wirkungskreis der Aeltesten nicht bestimmt, und war diese Institution gewiß nicht identisch mit der Gerusia der Spartaner. So viel bekannt ist, hatten auch die Egypter keine derartigen Institutionen, wohl heißt es (Genesis 50. 7) daß die Aeltesten des königlichen Hauses und die Aeltesten Egyptens der Leiche des Patriarchen Jacob das Geleit gaben; doch wird man darunter die Angesehensten verstehen. Im Arabischen versteht man unter Scheich oder Sheikh ebenfalls den Aeltesten und Angesehensten.

Wenn wir erwägen, daß unsere Vorväter Jahrhunderte lang unter egyptischem Drucke seufzten, so ist man wohl berechtigt anzunehmen, daß auch die Aeltesten und Vornehmsten nicht von bedeutendem Wissen, von hervorragender Bildung waren. Was

sollte daher Moses mit denselben anfangen? wozu sie benutzen als in internen Angelegenheiten und wenn wir uns so ausdrücken dürfen, zur Staffage. Die Aeltesten selbst mögen von diesem „nichts durchbohrenden Gefühle" durchdrungen gewesen sein. Sie hatten nicht den Muth, zu Pharao zu gehen und ihre Menschenrechte zu fordern; sie zogen sich daher, wie die Commentare bemerken, zurück und überließen die Mission ausschließlich Moses und Aron. Mit Ausnahme bei Feierlichkeiten war das Institut der Aeltesten, so zu sagen, in den Hintergrund gedrängt. Ein Mann wie Moses, dem uns die Schrift, trotzdem „er im ganzen Haushalte Gottes vertraut war", wiederholt als aufbrausend schildert [1]), konnte sich am allerwenigsten mit einem derartigen Parlamente zurecht finden, und durfte sich von demselben in seinen Intentionen nicht beirren lassen. Als dann die Magenrevolution ausbrach — der erste Napoleon sagte: **C'est le ventre qui fait des revolutions** — und das Volk lüstern wurde, bemächtigte sich seiner der Kleinmuth. Nun wird wieder das Parlament herbeigerufen. Wie es jedoch scheint, hat ihm dieses auch nichts genutzt. Eldad und Medad, zwei unbedeutende Männer (?), gingen sogar in die Opposition und hielten sich für berufen, den Platz eines Moses auszufüllen. Von da ab haben die Aeltesten ihre Rolle ausgespielt und erscheinen nur noch bei „Paraden".

Wien. G. Wolf.

---

[1]) Wir bekennen aufrichtig, daß uns stets die Kritik, welche die h. Schrift an Jacob, Moses, David ꝛc. übt, nicht begeistert hat. Da wird keiner zum Heiligen gemacht, nichts wird „vertuscht" und wie wir wissen, hat das den Männern nichts geschadet; im Gegentheil sie stehen nur noch höher da; denn sie erscheinen desto wahrer geschildert.

(Aber wo bleibt der עני „Sanftmüthige", „Geduldige", wenn Mose aufbrausend gewesen sein soll? Die scheinbaren Widersprüche sind übrigens leicht zu haben. Anmerk. d. Redakt.)

Recenſion.

Hebräiſche Handſchriften in Erfurt in „Symmicta“ von Paul de Lagarde. Göttingen 1877.

Der Göttinger Profeſſor Paul de Lagarde gehört zu den wenigen chriſtlichen Gelehrten, welche mit wahrer Liebe die jüdiſche Literatur pflegen. Zwar ſieht man jetzt immer mehr ein, wie wichtig das jüdiſche Schriftthum, beſonders die talmudiſche Literatur für die Sprachforſchung iſt, welche ungehobenen Schätze da noch verborgen liegen, aber es können ſich doch wenige chriſtl. Gelehrte dazu verſtehen, die großen Schwierigkeiten zu überwinden, welche zur Erlangung dieſer Kenntniß verbunden ſind. De Lagarde iſt ſeit Jahrzehnten auf dem Felde der jüd. Literatur thätig [1]) und gleich Reuchlin hat er Bedeutendes auf dieſem Gebiete geleiſtet. Es gehört keine geringe Hingebung dazu, das Targum zu den Propheten und Hagiographen mit der Akribie Lagardes herauszugeben. Seine zahlreichen Schriften bezeugen ſeine große Beleſenheit auf dieſem Felde.

Eine verdiente Anerkennung ſeiner Leiſtungen iſt es, wenn das ev. Miniſterium zu Erfurt ſich an ihn als den competenten Beurtheiler um ein Gutachten über die in der dortigen Bibliothek

[1]) Die in ſeinen 1863 erſchienenen Proverbien gegebene Anm. S. 30 mag hier ihren Platz finden: „Mir macht die gleichgültigkeit keinen angenehmen eindruck mit der die chriſtliche theologie . . . die altjüdiſche litteratur venachläſſigt. Das unvermögen talmud und midraſch zu verſtehen, giebt noch lange kein recht ſie zu ignoriren. Freilich wird, wer ſich in dieſe maſſen hineinarbeitet, mindeſtens ein Jahrzehnt hindurch mit der Bewältigung des Stoffes ſo viel zu thun haben, daß ihm alle Luſt vergehen muß, das publicum alljährlich mit einem weltbefreienden licht verbreitenden werke zu beſtrafen“.

aufbewahrten hebräiſchen Handſchriften wandte. In dem eben erſchienenen Buche Symmicta legt der Verfaſſer ſein Urtheil über dieſe Handſchriften nieder S. 129—164 [1]).

Die genannten Handſchriften hatten bis jetzt wenig Glück. Dadurch, daß ſie nur Wenigen zugänglich waren, kamen ſie nicht in die rechten Hände. Bellermann, der 1804 eine Beſchreibung der Codices gab, war, wie Lagarde ſcharf und mit gerechter Entrüſtung über ſolches Vorgehen nachweiſt, nicht nur unwiſſend, ſondern auch unehrlich. Durch ihn ſind vielfache Irrthümer über die Handſchr. verbreitet worden. Am auffallendſten war die falſche Angabe in Betreff des Toſephta-Codex, den er als **gemarae librum** bald als **Codex mischnicus** bezeichnete (Symm. 153$_{31}$). Mit gerechtem Zorne ſagt der Verfaſſer 154$_{41}$: „Ein Bubenſtück ſonder gleichen iſt es, daß Bellermann, der den Talmud . . . einzuſehen Gelegenheit hatte . . . hier eine miſchna und gemara beſchrieb, die gar nicht da waren . . .“

Leider hat A. Jaraczewski die Handſchriften in ſeiner Geſchichte der Juden von Erfurt nur nebenher als Zugabe behandelt und ihnen ſo wenig Sorgfalt gewidmet und ſich theils von Bellermann in die Irre führen laſſen, theils ſelbſt falſche Behauptungen aufgeſtellt.

Es iſt nun das Verdienſt des Verfaſſers, in dieſer Beſchreibung — außerdem hatte er die ſeltene Pietät einige Codices auf ſeine Koſten neu binden zu laſſen, wodurch mehrere an den Deckeln klebende Blätter frei wurden — bezüglich der Codices, über welche kein Zweifel wegen des Inhaltes obwaltete, vielfache Irrthümer ſeiner Vorgänger berichtigt — vgl. 133$_{39}$, 134$_{32}$, 136$_{40}$ (arger Schnitzer Bellermans) 137$_{40}$, 139 — und

[1]) Das Buch, 222 Seiten ſtark, hat folgenden Inhalt: 1) Aus zeitſchriften 1—128. 2) Hebräiſche handſchriften in Erfurt 129—164. 3) Ein fragment des arztes Africauns dazu ein anhang 165—176. 4) Aus Friedrich Rückerts nachlaſſe 177—208. 5) Epiphaniana 209—226. Nachträge, Berichtigung 227—232.

andere, die unter falſchem Namen gingen, ins rechte Licht geſtellt zu haben. So hat er in Nr. 10 155 ff. über die fünfzehnte Handſchrift, von der Bellermann gar Nichts, Jaraczewski Falſches berichtet, klares Licht verbreitet. Durch ſeine Sagacität hat er es herausgebracht, daß dieſe Handſchrift 1844 in Berlin war, und daß es dieſelbe iſt, aus der D. Caſſel ſeine Rechtsgutachten der Geonim abgedruckt, und daß Heinemann ſie nicht, wie es gedruckt zu leſen ſteht, verkauft, ſondern veſtümmelt nach Erfurt zurückgeſchickt habe. Dieſe Vermuthungen des Verfaſſers ſind dann durch die Acten der Bibliothek vollſtändig beſtätigt worden.

Außerdem weiß der Verfaſſer die Beſchreibung dadurch intereſſant und lehrreich zu machen, daß er uns Einiges aus dem Inhalt der Codices mittheilt. So S. 139 Varianten zum Prophetentargum. S. 144—151 hat der Verfaſſer aus Codex X eine Abhandlung abgedruckt, welche ר׳ יוסף בן הר״ר שלמה an ר׳ נרשם ſendet, ſie enthält eine Sammlung von Wörtern mit ש und den vorkommenden Stellen in der Bibel. Der Verfaſſer hat außer der genauen Stellenangabe kritiſche Bemerkungen angefügt, aus der wir die Beleſenheit des Verfaſſers in Bibel, Talmud und Midraſch erkennen [1]).

Der Verfaſſer ſchließt mit der Hoffnung, daß dieſe Handſchriften, von denen er die 3. Bibelhandſchrift, Toſephta und das Gutachten der Gelehrten als „Schätze" bezeichnet, wie ſie die

---

[1]) Ich will einige Ergänzungen hinzufügen: Richtig erklärt der Verf. die LA. סיד וכייר für falſch, es muß heißen סייד zu vergl. Toſephta Sota סיידה בסיד, (Handſchr.) כיירוה, auch Kaphtor Wapherach 19 מסיידין אין ואין מכירין, 146a muß es heißen 22,1, bei uns mit ס, 43 bei uns ושחיף, 65 wohl במקום אחר, 67 iſt איל wohl verſchr. für שלשה Gen. 40,10 — 78 ſcheint mir folgender Sinn: Jonathan erklärt פשתים שריקות gehechſelter Flachs, während er (der Verfaſſer des Stückes) im Gegſ. zu חורי „weiß" es als „dunkler" Flachs nehmen würde, 84 wohl רוחק, — 93 Geneſ. 36, 37 — 94 וחק für רוחק.

größten Bibliotheken Europas nicht aufzuweiſen haben, von nun ab beſſer in Ehren gehalten werden, als ſie ſo lange Jahre hindurch gehalten worden ſind. Referent ſtimmt in dieſe Hoffnung ein, obwohl er ſelbſt zu allererſt unter dieſer ihnen neu zuertheilten Ehre hat leiden müſſen, da ihm der Toſephta-Codex, um deſſen Beſchreibung er ſich doch redlich gemüht zu haben glaubt, nicht mehr ins Haus gegeben wurde und er ſo die Abſchrift für ſchweres Geld beſorgen mußte.

Zuckermandel.

Abhandlungen.

Zur Geſchichte und Chronologie Agrippa's II, der Procuratoren und der Hohenprieſter ſeiner Zeit.

I.

Das Lebensende des Königs Agrippa II, des Juſtus von Tiberias und des Flavius Joſephus und die Agrippa-Münzen.

Die Annahme, daß Agrippa II im Jahre 100 oder 101 ſein Leben beſchloſſen habe, gilt gegenwärtig faſt als ein chronologiſches Dogma und als Direktive für andere damit zuſammenhängende achroniſtiſch gegebene Fakta. So bei Paret, Madden, Schürer und Anderen. Sie ſetzen demzufolge die Abfaſſung von Joſephus' Selbſtbiographie in den Beginn des zweiten Jahrhunderts, weil darin von Agrippa, als von einem bereits Verſtorbenen, die Rede iſt. Allerdings mit völlig ruhigem Gewiſſen können ſelbſt dieſe Forſcher dieſes chronologiſche Facit nicht aufſtellen, weil Joſephus' deutliche Angabe ſtörend dazwiſchen tritt, daß er ſeine Alterthümer in Domitians 13ten Jahre abgeſchloſſen und daß er ſeine Vita dieſen als

Appendix hinzugefügt habe; daraus ergäbe ſich, daß die Letztere ebenfalls im Jahre 93 verfaßt worden und in weiterer Folgerung, daß Agrippa in dieſem Jahre nicht mehr am Leben geweſen ſei. Allein auf der anderen Seite berichtet der zwar lederne, aber doch zuverläſſige Excerptor Photius in ſeiner **Bibliotheca** (cod. 33), daß Agrippa in Trajans drittem Jahre geſtorben ſei. Das iſt ja ſo deutlich wie nur möglich. Aenderungen an der Zahl oder am Texte, welche ſelbſtverſtändlich verſucht worden ſind, um dem chronologiſchen Datum der Vita gerecht zu werden, ſind als geſcheitert zu betrachten. Folglich müſſe Agrippa in Trajans drittem Jahre geſtorben ſein, und mit der Abfaſſungszeit der Vita muß man ſich nothbehilflich auseinanderſetzen.

Allein, ſagt denn Photius wirklich aus, daß Agrippa in Trajans drittem Jahre verſchieden ſei? Nein, er ſagt es keineswegs, ſondern etwas ganz anderes, und doch haben es gewiegte Forſcher von Scaliger an falſch geleſen. Sehen wir uns Photius' Excerpt an, das man vollſtändig vor Augen haben muß, um das Richtige herauszuleſen. In dieſem handelt Photius lediglich von Juſtus von Tiberias; er giebt, wie bei anderen Schriftſtellern an, daß er deſſen Schrift geleſen und bezeichnet den Titel: *Ἀναγνώσθη Ἰούστου Τιβεριέως χρόνικον, οὗ ἡ ἐπιγραφή: Ἰούστου Τιβεριέως Ἰουδαίων βασιλέων τῶν ἐν τοῖς στέμμασιν.* Weiter berichtet Photius, daß Juſtus aus Tiberias ſtammte: *οὗτος ἀπὸ πόλεως τῆς ἐν Γαλιλαίᾳ Τιβεριάδος ὡρμᾶτο.* Er berichtet ferner, daß Juſtus' Chronikon mit Moſe beginne und mit Agrippa's II Tod ende. Bei dieſer Gelegenheit giebt Photius in einer Parentheſe etwas Biographiſches von Agrippa, daß er der ſiebente Fürſt aus Herodes Haus geweſen und der letzte unter den Königen der Judäer, daß er die Herrſchaft unter Claudius empfangen, von Nero und noch mehr unter Veſpaſian Zuwachs erhalten habe. Damit iſt die Pa-

rentheſe über Agrippa zu Ende. Was dann in der folgenden uneingeſchachtelten Conſtruktion noch weiter ausgeſagt wird, kann ſich nicht auf Agrippa II beziehen, ſondern bezieht ſich auf Juſtus von Tiberias. Und das iſt von ſo Vielen überſehen worden. *Ἄρχεται δὲ τῆς ἱστορίας ἀπὸ Μωσέως, καταλήγει δὲ ἕως τελευτῆς Ἀγρίππα, τοῦ ἑβδόμου μὲν τῶν ἀπὸ τῆς οἰκίας Ἡρώδου, ὕστατον δὲ ἐν τοῖς Ἰουδαίων βασιλεῦσιν, ὃς παρέλαβε μὲν τὴν ἀρχὴν ἐπὶ Κλαυδίου, ηὐξήθη δὲ ἐπὶ Νέρωνος, καὶ ἔτι μᾶλλον ὑπὸ Οὐεσπασιανοῦ. τελευτᾷ δὲ ἔτει τρίτῳ Τραιανοῦ, οὗ καὶ ἡ ἱστορία κατέληξεν.* Der mit *τελευτᾷ* beginnende Satz gehört nicht mehr zur Parentheſe über Agrippa, ſondern zum Hauptſatze, deſſen Subjekt Juſtus von Tiberias iſt: Juſtus ſtarb in Trajans drittem Jahre, und damit war ſeine Geſchichte zu Ende. Denn obwohl ſeine Chronik nur die Geſchichte der judäiſchen Könige, welche Kronen getragen, geben wollte, ſo hat ſie doch viel früher begonnen, nämlich mit Moſe, und hat die Geſchichte noch über Agrippa's Lebensende hinaus weitergeführt, nämlich bis zu Trajans drittem Jahre. Das iſt der einfache, nicht mißverſtändliche Sinn in Photius' Darſtellung.

Alſo nicht Agrippa iſt in Trajans drittem Jahr geſtorben, ſondern Juſtus von Tiberias, das iſt ſo deutlich, daß man ſich nur darüber wundern kann, wie nicht bloß Scaliger, ſondern auch neuere Forſcher dieſen chronologiſchen Irrthum begehen konnten, auch nachdem Carl Müller das Richtige angedeutet hatte (**Fragmm. historr. Graec. III p. 523**): **Justus Pisti filius, Tiberiensis . . . auctor** *Χρονίκου Ἰουδαίων βασιλέων τῶν ἐν τοῖς στέμμασιν*, **quod pertinuit usque ad Trajani annum tertium, quo ipso die Justus obiit.** — Wenn alſo kein anderes Datum vorliegt, daß Agrippa im Anfang des zweiten Jahrhunderts geſtorben ſei, dann iſt alles in beſter Ordnung, dann kann Joſephus ſeine Vita als Anhang

zu den Antiquitäten ebenfalls im Jahre 93 geſchrieben haben, dann iſt es unkritiſch, ſie davon zu trennen und deren Abfaſſungszeit ſpäter zu verlegen. Sie bildet nämlich einen integrirenden Theil der Alterthümer, das Ende oder gewiſſermaßen das 21te Buch derſelben, wie ſie Euſebius richtig als *τῆς ἀρχαιολογίας τὸ τέλος* bezeichnet (Kirchengeſch. III 10, 8). Bildet die Vita einen Theil der „Alterthümer" und iſt ſie ebenfalls im J. 93 geſchrieben, ſo iſt ja deutlich genug darin gegeben, daß Agrippa in dieſem J. bereits hingeſchieden war [1]). Es folgt alſo unwiderleglich daraus, daß Agrippa vor 93 geſtorben ſein muß.

Noch einer anderen Verlegenheit iſt man dadurch überhoben. In der Vita hebt Joſephus hervor, wie innig befreundet er mit dem König Agrippa geweſen, wie dieſer 62 Briefe mit der Ueberſchrift: *Βασιλεὺς Ἀγρίππας Ἰωσήπῳ τῷ φιλτάτῳ* an ihn gerichtet habe. Läßt es ſich denken, daß, wenn Agrippa bei Abfaſſung der Alterthümer noch am Leben geweſen ſein ſollte, Joſephus Nachtheiliges für deſſen Ruf und Tadelnswerthes von ihm erzählt haben würde? Und doch that er es zweimal in auffallender Weiſe. Joſephus erzählt von dem Gerüchte, daß Agrippa mit ſeiner Schweſter in Blutſchande gelebt habe (Ant. XX 7, 3), was er ganz gut hätte verſchweigen können. Er referirt ferner von ihm, daß er den Hasmonäerpalaſt habe außerordentlich erhöhen laſſen, um von ſeiner Wohnung in demſelben aus die Vorgänge im Tempel beobachten zu können. Wenn Joſephus dabei berichtet, daß die Vornehmſten Jeruſalems darüber empört geweſen ſeien (daſ. 8, 11) *τῶν Ἱεροσολυμιτῶν οἱ προέχοντες δεινῶς ἐχαλέπαινον*, ſo merkt man es an der

[1]) Vita 65 (bei Havercamp II p. 33): *διὰ τί . . . καὶ βασιλέως Ἀγρίππα περιόντος ἔτι . . . τὴν ἱστορίαν οὐκ ἔφερες εἰς μέσον?*

Ausdrucksweiſe, daß er damit einen ſcharfen Tadel gegen Agrippa habe ausſprechen wollen, daß dieſer als Laie ſich habe unterfangen wollen, die Opferhandlung im Tempel von ſeiner Wohnung aus zu beobachten, was als ungeſetzlich galt: *οὐ γὰρ ἦν πάτριον, οὐδὲ νόμιον ἡμῖν.* Joſephus hat es gut verſtanden, unliebſame Handlungen von Zeitgenoſſen zu verſchweigen. Er ſprach ſich ſelbſt darüber aus: obwohl ein Geſchichtsſchreiber der Wahrheit gemäß berichten müſſe, ſo erfordere es der Anſtand, die Schlechtigkeit von Zeitgenoſſen nicht anzugeben; deswegen habe er ſelbſt die Unthaten ſeines Feindes, des Juſtus von Tiberias, in ſeinem jüdäiſchen Kriege verſchwiegen (Vita 65 ed. Haverc p. 31). Um ſo eher hätte er das Gerücht von Agrippa's Blutſchande und von ſeiner intendirten ſträflichen Opferbeobachtung verſchweigen müſſen, wenn der König, ſein Freund, zur Zeit der Abfaſſung der Alterthümer noch am Leben geweſen wäre. Was hat ihn veranlaßt, von Berenice ausdrücklich und beſtimmt anzugeben, daß ſie aus Zügelloſigkeit *(ἀκολσία)* ihren Gatten verlaſſen habe (Alterthüm. XX, 7, 3), wenn ſie und ihr Bruder damals noch am Leben geweſen wären? Es folgt alſo auch daraus, daß Agrippa in dieſer Zeit, im Jahre 93, nicht mehr gelebt hat.

Dagegen ſcheinen aber einige Agrippa-Münzen zu ſprechen. Man hat nämlich von dieſem König Münzen, welche ſcheinbar bis tief in Domitians Regierung, bis in das 35. Jahr Agrippa's, reichen. Dieſes Jahr wird von den Numismatikern mit dem J. 95 identificirt. Folglich müſſe Agrippa mindeſtens bis kurz vor Domitians Regierung, noch zwei Jahre über das Jahr 93 hinaus, gelebt haben. Allein dieſe Annahme iſt durchaus falſch. Wir müſſen daher auf dieſen Punkt, welchen Mommſen „das peinlichſte unter allen numismatiſchen Kreuzen" nennt, näher eingehen. Es finden ſich nämlich Agrippa-Münzen mit deutlichen Regierungsdaten, die ſich ſchlechterdings chronologiſch nicht

fixiren lassen, Münzen mit dem Vespasianskopfe aus Agrippa's Regierungsjahren 26, 27, 29, welche über das Todesjahr dieses Kaisers hinausreichen, ferner Münzen mit dem Tituskopfe aus den Jahren 14, 19, 26, 29 Agrippa's, während Titus nur zwei Jahre regiert hat, endlich andere Münzen unter Domitians Regierung geprägt, auf welchen die Bezeichnung Σεβαστὸς — **Augustus** — fehlt. Eckhel hat bereits einen Theil dieser Räthsel zu lösen versucht. Madden hat ihnen eine eingehende Untersuchung gewidmet in seiner **history of jewish coinage** p. 115—133. Th. Mommsen hat einiges in diesem Chaos gelichtet (in Huber-Karabacek, numismatische Zeitschr. III. B. Jg. 1871 S. 451 fg.). Madden ging von dem richtigen Gesichtspunkte aus, daß die Agrippa-Münzen nach verschiedenen Regierungsanfängen oder Aeren dieses Königs datirt sein müssen. Agrippa war nämlich zuerst König von Chalkis, später erhielt er Philipp's Tetrarchie Batanäa, Auranitis ꝛc., noch später wurde er mit Tiberias, Tarichea, Livias und mit Parcellen von Galiläa und Peräa beschenkt, und zu diesen drei Aeren kommt nothwendiger Weise noch eine vierte hinzu, die sich aus Münzdaten ergiebt. Madden suchte nun die auffällig datirten Agrippa-Münzen auf eine dieser vier Aeren zu reduciren, was allerdings leicht angeht, aber eines gegen sich hat. Agrippa war nämlich nicht gleichzeitig König von Chalkis und von Batanäa; als er die Tetrarchie erhalten hatte, hatte er Chalkis verloren. Er kann also in späterer Zeit sich nicht einer chalkidischen Aera bedient haben. Aus diesem und anderen Gründen verwirft Mommsen diese Ausgleichungsmethode: „In der That wird man sich alles eher gefallen lassen dürfen, als daß Agrippa auf diesen seinen Münzen seine Regierungsjahre nach vier verschiedenen Anfängen gezählt haben soll" (a. a. O. S. 454). Mommsen findet mehr Gefallen an Eckhels Ausweg, daß die Agr.-Münzen mit Vespasian und hohen Zahlen nach

dem Tode dieſes Kaiſers und zu Ehren des Divi Vespasiani geprägt worden ſeien. Allein dafür kann keine Analogie angeführt werden.

Mommſen iſt indeß genöthigt einzuräumen, daß Agr.-Münzen mindeſtens nach zwei Aeren datirt ſind, ja er ſelbſt hat dieſes Moment zur Unerſchütterlichkeit einer Thatſache erhoben, die man acceptiren muß und mit der man operiren darf. Es finden ſich nämlich in British Museum und in Cabinet Wigan zwei merkwürdige beilingue Agr.-Münzen (Madden p. 130 Nr. 8—9). Beide haben um einen Domitiankopf die Inſchrift in Abbreviaturen: Imperator Caesar Divi Vespasiani filius Domitianus Augustus Germanicus COS XII. Eine derſelben hat auf der Rückſeite die griechiſche Inſchrift um ein Füllhorn und Caduceus: ἐπὶ βασιλέως Ἀγρίππα, dann rechts die Jahreszahl KS und in Abſchnitt SC. (senatus consultum), und die Andere hat dieſelbe Inſchrift ἐπὶ βασιλέως Ἀγρίππα, in der Mitte SC und in Abſchnitt ἐτ. KS. Beide ſind demnach in einem und demſelben Jahre geprägt, und das Jahr ſteht feſt. Das 26. Agr. entſpricht dem 12. Domitians, d. h. dem chriſtl. J. 86 (im J. 84 erhielt Domitian den Titel Germanicus). Folglich muß die Zahl 26 nach einer Aera Agrippa's berechnet ſein, die mit dem J. 61 beginnt. Wir haben alſo die factiſche Gewißheit, daß Agr.-Münzen nach dieſer Aera geprägt wurden. Andererſeits findet ſich im Cabinet Wigan (bei Madden p. 117. Nr. 4) eine Münze, welche auf der einen Seite um einen Frauenkopf mit Mauerthürmen die Inſchr. hat: Νερωνιάδ . . . Καίσαρι Ἀγρίππα und auf der Rückſeite um Füllhorn und Caduceus die Inſchrift βασ. Ἀγρ. ἔτους ΑΙ καὶ S. Madden erwähnt (Nr. 5) noch eine andere ähnliche Münze, welche zwar nicht ſo deutlich, aber doch kenntlich genug das Doppeldatum ΑΙ. K. S. hat. Dieſe Münzen

mit dem Doppeldatum 11 und 6 sind, wie Mommsen gegen Madden richtig festgestellt hat, im J. 66 geprägt. Die Zahl S = 6 hat das J. 61 zum Anfang, folglich muß die größere Zahl *AI* = 11 auf eine andere Aera hinweisen, welche mit dem J. 56 begonnen hat. Es steht also unerschütterlich fest, daß Agr.-Münzen mindestens nach zwei Aeren von 56 und 61 datirt sind. Mommsen selbst hat dieses Resultat eruirt (a. a. O. S. 451); er muß also diese zweifache Aera zugeben. Damit hat er selbst zum Theil Maddens Ausgleichung von der Schwankung einer Hypothese zur Festigkeit einer Thatsache erhoben. Mommsen ist aber in Verlegenheit, diese beiden Aeren auf historische Anknüpfungspunkte zurückzuführen. Er bemerkt (das. 453): „Wir müssen uns bescheiden, die historische Anknüpfung dieser beiden von Agrippa auf seinen Münzen gebrauchten Aeren nicht zu kennen. Vermuthen vermag man etwa, daß die Namensänderung von Cäsarea in Neronias im J. 56 erfolgt ist, und daß Agrippa erst im J. 61 den Königstitel erhalten hat, obwohl die letztere Annahme ihre Schwierigkeit hat".

Indessen ist diesem wegen seiner Akribie und Tiefe mit Recht gerühmten Historiker etwas entgangen, woraus sich die historischen Anknüpfungspunkte für die beiden Aeren 56 und 61 ungezwungen ergeben. Aus Josephus' Andeutungen geht nämlich hervor, daß die Umwandlung von Cäsarea Philippi in Neronias gerade im J. 61, und daß dagegen die Erweiterung des Agrippaischen Gebietes im J. 56 erfolgt ist. Die Untersuchung über diese Punkte wird uns in medias res führen, die Schwierigkeiten der Agr.-Münzen lösen helfen und unser Thema von Agrippa's Lebensende sicherstellen.

Agrippa's zwerghaftes Titular-Königthum Chalkis, das ihm Claudius nach dem Tode seines Oheims Herodes II über-

laſſen hatte, kommt hierbei gar nicht in Betracht. Dieſes erfolgte allerdings im J. 50, wie aus Joſephus' Zählungsweiſe (jüd. Kr. II, 14, 4) hervorgeht, nämlich 17 Agr. = 12 Nero = 66, alſo Anfang 50. Aber ſobald Claudius ihn mit einem andern Fürſtenthum belehnt und Chalkis einem andern Fürſten geſchenkt hatte, hatte dieſes für Agr. keine Bedeutung mehr, und ſeine Münzen können nicht nach der chalkidiſchen Aera datirt ſein. Madden (daſ. 124) ſteift ſich vergebens auf dieſe Aera. — Dagegen hatte das Fürſtenthum, mit welchem ihn Claudius belehnt hat, nämlich Philipp's Tetrarchie, wozu mehrere Ländertheile gehörten, für Agrippa während ſeiner ganzen Lebenszeit Bedeutung behalten. Das Datum dieſer Belehnung giebt Joſ. deutlich an (Ant. XX, 7, 1), nämlich: nach abgelaufenem 12. Regierungsjahre Claudius'. *τῆς δὲ ἀρχῆς δώδεκατον ἔτος ἤδη πεπληρωκώς*, d. h. alſo im J. 53. Hauptſtadt dieſer zu einem Königreich erhobenen Tetrarchie war Cäſarea Philippi oder Paneas. Aber mit dieſer Belehnung waren Agrippa's Wünſche keineswegs befriedigt. Sie zielten ſtets dahin, Judäa, das Erbe ſeines Vaters, zu erlangen. Das ihm zugewieſene Gebiet war größtentheils von heidniſchen und wilden Völkerſchaften bewohnt und ſtand außer Zuſammenhang mit Judäa und Galiläa; nicht einmal Peräa gehörte dazu. Agr. konnte demzufolge nicht als jüdäiſcher König angeſehen werden, wonach ſein Herz ein Gelüſte trug. Es war daher für ihn eine angenehme Ueberraſchung, als ihn Nero mit einem Theil von Galiläa und Parcellen von Peräa belehnt hat. Zu Jenem gehörten die wichtige Stadt Tiberias, welche Herodes Antipas prachtvoll erbaut und zur Hauptſtadt erhoben hatte, und das daran grenzende Tarichea. Zum peräiſchen Gebiete gehörte das nicht unwichtige Livias (bei Joſ. irrthümlich Julias), das ehemals Balſam erzeugt hatte und bis ins 4. Jahrh. ein römiſches *φρούριον* hatte, ferner Abila und

14 Dörfer (Joſ. daſ. XX, 8, 4): *καὶ τὸν Ἀγρίππαν δὲ δωρεῖται μοίρᾳ τινὶ τῆς Γαλιλαίας ὁ Καῖσαρ Τιβεριάδα κ. Ταριχέας κ. τ. λ.* (jüd. Kr. II, 13, 2). In Folge dieſer Belehnung, wie gering auch der Umfang dieſes Territoriums war, hatte Agr. Antheil an judäiſchen Landſchaften erhalten. Sie war alſo für ihn ein wichtiges Factum. Das chronologiſche Datum dieſer Belehnung kann auch ermittelt werden. Joſephus' Angabe könnte, oberflächlich aufgefaßt, zum Irrthume verleiten, als wenn ſie in Nero's erſtem J., alſo 54, erfolgt wäre. Er leitet nämlich dieſes Kapitel mit dem Datum ein: *τῷ γὰρ πρώτῳ τῆς Νέρωνος ἀρχῆς ἔτει* und erzählt: in dieſem J. hat Soem (Sohem) die Herrſchaft von Emeſa nach dem Tode ſeines Bruders Aziz erlangt; die Herſchaft über Kleinarmenien erhielt von Nero Herodes II Sohn Ariſtobul, und fährt dann fort: Agrippa aber beſchenkte der Kaiſer mit einem Theil Galiläas u. ſ. w. Bei genauer Betrachtung findet man indeß, daß hier lediglich drei analoge Thatſachen zuſammengeſtellt ſind: der Uebergang der Regierung von Emeſa auf Sohem, von Kleinarmenien auf Ariſtobul und von einem Theil Galiläa's auf Agrippa. Die Aneinanderreihung derſelben bedingt noch nicht die Gleichzeitigkeit derſelben. Die Belehnung Ariſtobuls mit Kleinarmenien erfolgte jedenfalls erſt anfangs 55, in Folge der ſchlimmen Nachrichten aus dem Orient, daß die Parther in Armenien eingefallen waren und ſich dieſer römiſchen Provinz zu bemächtigen gedachten. Die Nachricht traf in Rom Ende 54 ein (Tacitus Annal. 13, 16): **Fine anni turbidis rumoribus: prorupsisse rursum Parthos et rapi Armenian.** In Folge deſſen wies Nero Kleinarmenien Ariſtobul und Sophene Sohem zu (daſ. 7). Das kann alſo erſt Anfangs 55 geſchehen ſein; dieſes war allerdings noch Nero's erſtes Jahr (Oct. 54 — Oct. 55). Wäre Agrippa's Belehnung mit Tiberias ꝛc. in demſelben Jahre erfolgt, ſo hätte Joſephus

dieſe Thatſache an die Spitze ſtellen müſſen, da ſie für das Thema ſeiner Geſchichte ein größeres Intereſſe bietet. Allerdings ohne die Agrippa-Münzen mit der Aera 56 könnte man nicht darauf kommen, daß dieſe Belehnung gerade im J. 56 ſtattgefunden hat. Da aber dieſe Aera ohne hiſtoriſchen Anhalt iſt, ſo bietet ſich glücklicherweiſe Agrippa's Gebietszuwachs durch das wichtige Tiberias [1]) als einzig paſſende Folie dafür. Wir ſind demnach berechtigt, dieſe Aera als die galiläiſche oder tiberienſiſche zu bezeichnen. Diejenigen Münzen, welche Agrippa's Regierungsjahre von 56 zählen, ſind unſtreitig in Tiberias oder in dem galiläiſchen Gebiete geprägt worden. So zunächſt die Münzen mit dem Doppeldatum 11 und 6 (ob. S. 343): Das Erſtere zählt von dieſem Factum. Bemerken wir ſogleich hier, daß dieſe Aera für Agrippa eine beſondere Wichtigkeit gehabt haben muß, da ſie auf den Münzen zuerſt gegeben iſt: *IA καὶ* S. Die andere Aera dagegen mit dem Anfang 61 erſcheint lediglich als Neben-Aera.

Der hiſtoriſche Anhaltspunkt für dieſe letzte Aera iſt faſt urkundlich bezeugt. Sie kann ſich nach dem Vorausgegangenen nur auf die Thatſache der Umwandlung von Cäſarea Philippi in Neronias beziehen. Das chronologiſche Datum desſelben iſt zwar ſcheinbar in der Quelle nicht angegeben. Joſephus berichtet nämlich unbeſtimmt: „In derſelben Zeit hat Agr. Cäſarea größer angelegt uud es zu Nero's Ehren Neronias genannt (**Ant. XX**, 9, 3). *Κατὰ τοῦτον δὲ τὸν καιρὸν ὁ βάσιλευς Ἀγρίππας μείζονα τὴν Φιλίππου καλουμένην Καισάρειαν κατασκευάσας, εἰς τὴν Νέρωνος τιμὴν Νερωνιάδα προσηγόρευσεν.* Indeſſen deutet doch unbeſtreitbar der

[1]) Auf dieſe Thatſache bezieht ſich auch die Angabe bei Photius: *ηὐξήθη δὲ (ὁ Ἀγρίππας) ἐπὶ Νέρωνος*, daß Agrippas Gebiet unter Nero vermehrt worden ſei.

Eingang: „in dieser Zeit" auf Begebenheiten hin, von welchen voraufgehend die Rede war. Zuerst berichtet Josephus nämlich in diesem Kapitel von Albinus' Ernennung nach Festus' Tod, dann von seiner Ankunft und Thätigkeit in Judäa (9, 1—3) und zum Schlusse von Albinus' Amtsentsetzung (das. 5). Das zwischen diesen beiden Kapiteln Erzählte gehört mithin derselben Zeit an. Die Verwaltungszeit des Procurators Albinus, so wie die seines Vorgängers Festus ist zwar Gegenstand einer Controverse unter den Theologen geworden. Aber so viel ist gewiß, daß Albinus im J. 62 bereits die Procuratur inne hatte. Da nun Agrippa faktisch nach einer Aera von 61 gezählt hat, und diese auf einer Münze mit Neronias erwähnt wird (ob. S. 343), so liegt es außerordentlich nah, daß diese Aera sich auf die Umwandlung von Cäsarea Ph. in Neronias bezieht. Man kann correlat daraus schließen, daß Albinus' Procuratur mindestens im J. 61, dem Anfang dieser Aera, begonnen hat. (Vgl. Artikel II). Der, Mommsen unbekannt gebliebene historische Hintergrund für die beiden Aeren 56 und 61 wäre demnach gefunden. Die Erstere bezieht sich auf den Beginn von Agrippa's Herrschaft über Tiberias und einen Theil von Galiläa — die diesem König besonders wichtig schien — und die Andere auf Neronias, welche Agrippa's Liebedienerei und Adulation gegen Nero zu einem wichtigen Factum gemacht hat. Indessen hat er doch auf das Erstere mehr Gewicht gelegt, da er die sich daran knüpfende Aera auf Münzen als Hauptdatum für seine Regierungsjahre gestellt und die andere — nennen wir sie die Neronias-Aera[1]) — nur als Nebendatum hinzugefügt hat: *IA καὶ S.*

---

[1]) Madden, der so sorgfältig Materialien für die Agrippa-Münzen zusammengetragen hat, ging in der chronologischen Ausdeutung derselben

Die Letztere mag, wenn ſie allein vorkommt, ſo auf den zweiſprachigen Münzen (ob. S 343) nur bei Prägungen in Cäſarea in Gebrauch geweſen ſein.

Ueberhaupt muß man wohl bei den Agrippa-Münzen auf die Präguugsplätze Rückſicht nehmen. Die Verſchiedenheit der Plätze ſcheint durch die Verſchiedenheit der Embleme angedeutet. So haben die Münzen, auf denen Vespaſian genannt wird, oder die durch ſeinen Kopf ſeine Regierung andeuten, eine nach links ſchreitende Göttin zum Symbol mit Modius, Füllhorn und Aehre (bei Madden p. 121 Nr. 1—6 auch wohl daſ. 124 Nr. 1). Dagegen haben die Münzen, welche unter Titus gehören, eine nach rechts ſchreitende Victoria mit Flügeln, Palm und Kranz (Madden p. 125, Nr. 2—3 und numismatiſch. Zeitſchr. a. a. O. S. 89). Eine dieſer Vespaſian-Münzen hat das J. 14 Agr., ganz eben ſo wie eine Titus-Münze. Beide können eben ſo wenig in einem und

---

oft fehl. Er bezeichnet die Aera von 61 als Tiberias-Aera (a. a. O. p. 131): the commencement of this era would thus be . . . An. Dei 61. This is the era of Tiberias. As Nero presented the city of T. to Agr. II in 55 (?), one would have thougt that the era of Tiberias would habe commenced in that year. The coins are however convincing, and the reason for the era must remain unexplained. Nein, nein, ſie iſt ſehr gut erklärt. Die Aera von 61 iſt keineswegs die Tiberias-Aera, ſondern die Neronias-Aera, und die Tiberias-Aera beginnt nicht mit 55, ſondern mit 56. Dieſe Thatſache geben die Münzen überzeugend, nicht was Madden daraus folgert. Im Dunkeln tappte auch darin H. Schiller (a. a. O. S. 96, 26): „Agrippa, deſſen Gebiet durch die Städte Abila, Julias, Tarichea und Tiberias (der Wichtigkeit nach müßte Tiberias zuerſt und das Städtchen Abila zuletzt genannt ſein) erweitert wurde, nennt zwiſchen 62—64 die Stadt Cäſarea — Neronias". Ferner (S. 135, 24): „Doch iſt nach der genannten Aera ſeiner Regierung, welche ſeit 61 auf den Münzen erſcheint, wahrſcheinlich (?), daß auch er Gebietserweiterung erhielt. Möglicher Weiſe hat er erſt jetzt die ob. S. 96 bezeichneten Gebietstheile erhalten — trotz Joſephus". Der Verf. wird wohl verzeihen, wenn wir dem klaſſiſchen Zeugen Joſephus mehr Glauben ſchenken.

demselben Jahre wie in demselben Platze geprägt sein. Wozu wäre sonst das Emblem verschieden dargestellt? Auch die Seltsamkeit, daß einige Münzen mit dem Domitian-Namen diesem Kaiser den Titel Σεβαστός = Augustus, zuweilen auch Γερμανικὸς geben, andere wiederum ihn einfach Cäsar tituliren, und beide Klassen fast dasselbe Datum haben, diese Seltsamkeit führt ebenso auf Verschiedenheit der Aeren, wie auf Verschiedenheit der Prägungsstätten. Mommsens Erklärung, welche diese Unregelmäßigkeit auf Rechnung der Naivetät der galiläischen Schriftgelehrten setzt, „welche mit den Dingen dieser Welt nicht im Laufenden waren", und daher dem Kaiser die Titulatur eines Prinzen gegeben hätten, diese Erklärung kann nicht ernstlich gemeint sein. Denn diese „Schriftgelehrten" haben doch wohl verstanden, auf anderen Münzen für Domitian alle seine Titulaturen des Breitern aufzuzählen. Uebrigens haben wohl schwerlich die Rabbis von Cäsarea oder Tiberias die Agrippa-Münzen gezeichnet und geprägt, sondern wohl geschulte griechische Münzmeister, und diese werden schwerlich den Augustus zum Cäsar degradirt haben.

Neben diesen zwei Aeren, der galiläischen und neronianischen, deren Vorhandensein durch Münzen constatirt ist, und deren historischen Ausgangspunkt wir gefunden haben, kann es noch eine dritte vom J. 53 oder von der Erlangung der Tetrarchie Philipps gegeben haben. Auch nach dieser mag Agr., oder wer sonst ihm zu Ehren die Münzen geprägt hat, die Regierungsjahre gezählt haben. Allerdings nicht nach Maddens Auffassungsweise, als wenn eine dieser drei Aeren beliebig und willkürlich angewendet worden wäre, sondern das Sachverhältniß ist so zu denken, daß für die Münzen, die in Tiberias geprägt wurden, wäre die galiläische, für die in Cäsarea — Neronias die neronianische und endlich für die transhermonischen Landestheile Batanäa, Auranitis, Trachonitis die älteste Aera von 53 in

Gebrauch geweſen. So könnten die Münzen unter Veſpaſian mit der Jahreszahl 26—27 (Madden p. 122 fg. Nr. 4—5) nach der letztgenannten Aera von 53 ausgeſtellt ſein und in den Jahren 78—79, während Veſpaſians Leben, in einem Platze, der weder zu Tiberias, noch zu Neronias gehörte, geprägt ſein. Dieſe Ausgleichung erſcheint jedenfalls plauſibler als die von Eckhel ausgegangene und von Mommſen gebilligte Auskunft, als wenn ſie nach dem Tode Veſpaſians und doch ihm zu Ehren geprägt worden wären. Schwierig würde nur die Münze Veſpaſian-Agrippa mit der Zahl 29 bleiben (daſ. p. 123 Nr. 6), wenn die Zahl richtig geleſen iſt. Indeſſen mögen die Numismatiker von Fach dieſen Punkt ausgleichen.

Für unſer Thema, die Fixirung von Agrippa's Lebensende, genügen die gefundenen Reſultate. Dieſe lauten: Agrippa's Regierungsjahre ſind nach zwei verſchiedenen Aeren gezählt worden, die Eine hatte ihren Anfang vom J. 56 und die Andere vom J. 61. Die Eine bezieht ſich auf die Gebietserweiterung durch Parcellen von Galiläa mit Tiberias und die Andere auf die Umwandlung von Cäſarea in Neronias. Die Erſtere war gangbarer, weil ſie auf ein für Agrippa höchſt wichtiges Factum hinweiſt. Die Domitian-Agrippa-Münzen, welche dieſem Kaiſer den Titel **imperator** und **Augustus**, zuweilen auch **Germanicus** geben, und doch die hohen Zahlen 34 und 35 Agr. zeigen, (Madden 132 Nr. 11—14) ſind nach der galiläiſchen Aera von 56 datirt und entſprechen den J. 89—90, nicht den J. 94—95, wie angenommen wird. Im J. 90 lebte Agr. allerdings noch, das bezeugen unſtreitig die Münzen; aber weiter nichts. Die Data der Agrippa-Münzen ſtehen alſo keineswegs im Widerſpruch mit der Annahme, daß Agrippa zur Zeit der Abfaſſung der Alterthümer und der Vita im J. 93 nicht mehr am Leben geweſen iſt. **Quod erat demonstrandum.** Als chronologiſches Reſultat ſteht es alſo feſt, daß er zwiſchen

90 und 93 geſtorben iſt. Auch ſeine Verwandten waren damals nicht mehr am Leben; denn in der Vita macht Joſephus dem Juſtus zum Vorwurf, daß dieſer ſeine Schrift über den jüdiſchen Krieg 20 Jahre unveröffentlicht gelaſſen habe, während Veſpaſian, Titus, Agrippa und alle die ſeines Geſchlechtes noch am Leben waren, Männer, welche es weit in der griechiſchen Bildung gebracht hatten [1]). Darunter ſind zunächſt Julius Archelaus und Herodes (Herodes' I Großneffen) zu verſtehen, von denen Joſephus in der Schrift gegen Apion (I, 1. ſagt, er habe den „jüd. Krieg" vielen Stammgenoſſen verkauft, Männern, „welche der griechiſchen Bildung theilhaftig waren", zu denen Julius Archelaus und der verehrungswürdige Herodes gehörten. Es ſcheint alſo, daß keiner der Herodianer das zweite Jahrhundert erlebt hat, auch nicht die Prinzeſſin oder die Königin Berenice.

Aus der richtig verſtandenen Stelle bei Photius laſſen ſich noch andere hiſtoriſche oder chronologiſche Reſultate gewinnen. „Er ſtarb in Trajans drittem Jahre" bezieht ſich nicht, wie angegeben, auf Agrippa, ſondern auf Juſtus von Tiberias. Dieſer ſtarb demnach im J. 100, wenn Photius' Angabe als Factum anzuſehen iſt und nicht als bloße Vermuthung aus dem Umſtande, daß Juſtus' Geſchichte mit dieſem Jahre aufgehört hat (*οὗ καὶ ἡ ἱστορία κατέληξεν*), oder daß er ſie bis zu dieſem Jahre hinabgeführt hat. Juſtus könnte alſo möglicherweiſe noch darüber hinaus gelebt haben. Juſtus' Chronicon iſt durchaus verſchieden von der Schrift, welche Joſephus erwähnt, die Juſtus gegen dieſen verfaßt und erſt nach zwanzig Jahren veröffentlicht hat (Vita 9, 65), dieſe war eine Geſchichte des

---

[1]) Vita 65 (als Fortſetzung des Citats a. S. 340 Anmerk.) *Ἄγχιστα περίοντος ἔτι καὶ τῶν ἐκ γένους αὐτοῦ πάντων, ἀνδρῶν τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας ἐπὶ πλεῖστον ἠχόντων.*

judäisch-römischen Krieges, während die von Photius genannte Schrift einen ganz anderen Inhalt hatte und umfassender war. Nur die Erstere kannte Josephus und verfaßte zu ihrer Widerlegung seine Selbstbiographie. Da Josephus bemerkt, Justus habe seine Geschichte des Krieges vor 20 Jahren geschrieben und zwar in der im J. 93 verfaßten Vita, so muß Justus die Kriegsgeschichte um 73 geschrieben haben, also nicht lange nach Beendigung des Krieges. Josephus dagegen hat sein **bellum judaicum** später verfaßt, da er zum Schluß noch die Einnahme der Festungen Machärus und Mesada, die Schließung des Onias-Tempels und die Verfolgung der Zeloten in Kyrene erzählt, die jedenfalls erst 73 oder noch später erfolgt sind. Hat also Justus sein Buch über den judäischen Krieg vor Josephus verfaßt, so ist es in der That auffallend, daß er mit der Veröffentlichung desselben so lange gewartet hat, und wir könnten vermuthen, daß er erst nach Agrippa's Tod damit hervortreten wollte, zu dem er in einer eigenthümlichen Beziehung stand.

Ueber Josephus besitzen wir keine Spur von Beweis, daß er lange über das Jahr 93 hinaus gelebt hätte. Allenfalls, wenn er seine Schrift gegen Apion ein Jahr nach den Alterthümern verfaßt hat, auf die er darin öfter verweist, dann könnte er noch im J. 94 gelebt haben. Was ist aus Josephus später geworden, wann ist er gestorben? Es hat sich keine Nachricht darüber erhalten. Eine Vermuthung hat Dodwell aufgestellt, die mehr Beachtung verdient hätte, als ihr zu Theil geworden ist. Ganz zum Schlusse seiner Alterthümer giebt Jos. an, er habe sich vorgenommen (προῄρημαι) eine Schrift in vier Büchern über Gott, sein Wesen und über die Gesetze zu verfassen. Von dem Vorhandensein eines solchen Werkes von nicht geringem Umfang ist nichts bekannt geworden. Hätte er seinen Plan ausgeführt, so würde wohl diese Schrift, eben so wie seine übrigen, drei auf uns gekommen sein. Dodwell vermuthet daher mit

Recht, daß Joſephus ſie gar nicht geſchrieben habe, weil er, in das Schickſal ſeines Freundes oder Patrons Epaphroditos verwickelt, gleich dieſem unter Domitian im J. 95 den Tod erlitten habe (**Dodwell Dissertationes ad Irenaeum. dissert. VI** 19). Allerdings beruht dieſe Conjectur auf der Identität des Epaphroditos, des Freundes von Joſephus, mit Nero's Geheimſchreiber, der von Domitian im J. 95 umgebracht wurde (**Sueton, Domit.** 14; **Dio Cassius** 67, 14), und dieſe Identität iſt nicht erwieſen, noch erweisbar. Aber eine andere Betrachtung könnte die Hypotheſe beſtätigen, daß Joſephus im J. 95 von Domitian verurtheilt worden ſei.

In dieſem J. ließ nämlich dieſer Kaiſer ſeinen Vetter und Mitconſul Flavius Clemens, den Sohn des Flavius Sabinus, Veſpaſians Bruders, und mit ihm viele Andere hinrichten, weil ſie jüdäiſche Riten mitgemacht oder, wie der Ausdruck in der Quelle lautet, in den Irrthum des Judenthums und des Atheismus gerathen waren (Dio Caſſius a. a. O.): *ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες*, d. h. weil ſie jüdäiſche Proſelyten waren. Meine Anſicht, daß von dieſem Proſelyten Clemens und ſeinem Tode auch in der talmudiſchen Literatur die Rede iſt, unter dem Namen קלונימוס (verſchrieben קלוניקוס), Titus' Neffen, (בר אחתיה דטיטוס) oder קטיע בר שלום oder סנקליטן (*συγκλητικός*, **Senator**), dieſe Anſicht iſt faſt allgemein als richtig befunden worden. Mit den Vorgängen bezüglich dieſes Proſelyten ſteht in innigſter Verbindung die faktiſche Reiſe der angeſehenſten Geſetzeslehrer mit dem Patriarchen Gamaliel II an der Spitze zu außergewöhnlicher Zeit nach Rom [1]), die

[1]) Geſchichte B. IV S. 435. Ich habe auch nachgewieſen, daß der unverſtändliche V. in Matth. Evangelium, welcher ein Weh über die Phariſäer ruft, daß ſie zu Land und zu Waſſer reiſen, um Einen zum Proſelyten zu machen, ſich auf den Proſelyten Flavius Clemens bezieht (Jg. 1869 S. 169 fg.). Vgl. über Flavius Clemens' Zuneigung zum Ju-

kurz vor Clemens Hinrichtung eingetroffen waren. Es ſcheint, daß dieſe mit Joſephus in Verbindung traten. Erzählt wird nämlich, daß ſie einen Philoſophen, ihren Genoſſen, aufgeſucht, den ſie als vornehme Perſönlichkeit betrachtet haben, und der ſie urban begrüßt hätte, um keinen derſelben zu verletzen und doch R. Gamaliel, als ihrem Haupte, die gebührende Ehrenbezeugung zu erweiſen [1]). Unter dieſem vornehmen פילוסופוס חבר kann zu dieſer Zeit in Rom recht gut Joſephus gemeint ſein, den die vier Geſetzeslehrer wegen ſeiner griechiſchen Bildung als Philoſophen angeſehen haben müſſen. Iſt dieſe Conjectur richtig, dann hat Joſephus der Bekehrung des Flavius Clemens und anderer römiſchen Proſelyten nicht fern geſtanden. Dieſe Vorausſetzung beſtätigt ſich auch von einer anderen Seite. Joſephus hatte auch unter Domitian ſeine Wohnung im Palaſte der Flavianer. Er iſt alſo ſicherlich mit Flavius Clemens, Domitians Vetter, der für das Judenthum eine Vorliebe hatte, in Berührung gekommen. Liegt es ſo fern, daß Joſephus zu deſſen Bekehrung beigetragen hat? Erzählt er ja ſelbſt in der Schrift gegen Apion mit einer gewiſſen Befriedigung, daß damals unter den Heiden ein großer Eifer für den judäiſchen Cultus rege geweſen, daß viele derſelben den Sabbat, die Feſttage, das Lichtzünden, die Speiſegeſetze beobachtet

---

denthum und die Bedeutung derſelben für jene Zeit die trefflichen Bemerkungen Bruno Bauers in Faucher, Vierteljahrſchr. für Volkswirthſchaft 1875 B. XLIV S. 140 fg. 150 fg. Von dem Zutritt vieler Römer zum Judenthum ſpricht auch Tacitus Historiae 5, 5.

[1]) Tractat Derech Erez c. 5. oder מסכת כלה c. 6. ed. Coronel aus einem Ms. 1864: מעשה בד׳ וקנים רבן גמליאל ור׳ יהושע ור׳ אלעזר בן עזריה ור׳ עקיבא שהלכו למלכות הפנימית והיה להן פילוסופוס אחד חבר שם . . . הלכו ועמדו על פתחו של פילוסופוס והיה ר״ג טופח על הדלת, והיה פילוסופוס מחשב בדעתו . . . פתח את הדלת וראה את חכמי ישראל אלו באין מכאן ואלו באין מכאן ור״ג באמצע . . . ואמר איך אתן שלום לחכמי ישראל . . . אמר להם שלום עליכם ולרבן גמליאל בראש

haben (II, 10, 39). Die letzten Kapitel dieser bedeutenden Schrift nehmen sich aus, als wenn Josephus damit Proselyten hätte gewinnen wollen. Seine Apologie für das Judenthum und das judäische Volk ist zugleich eine Polemik gegen das Heidenthum, oder eine Bekehrungsschrift (vgl. das. 33, 40). An einer Stelle sagt er geradezu (II, 28): „So viel auch kommen, um mit uns unter denselben Gesetzen zu leben, nimmt der Gesetzgeber (das Judenthum) sie auf; weil er dafür hält, daß die Gemeinschaft nicht dem Geschlechte allein, sondern auch der freien Wahl für die Lebensrichtung gebühre." „Diejenigen, welche an unseren Gesetzen Theil nehmen wollen, nehmen wir gerne auf" (das. 36). Und an einer anderen Stelle (39): „Auch unter der Menge zeigt sich seit langer Zeit bereits ein großer Eifer für unsere Religion. . . . Möge sich Jeder in seinem eigenen Vaterlande und in seiner eigenen Familie umsehen, so wird er meine Behauptung nicht Lügen strafen. . . . Selbst wenn wir die Trefflichkeit aller unserer Gesetze nicht würdigen sollten, so würden wir dazu durch die Menge derer, welche ihnen zugethan sind, gezwungen, sie hochzuhalten".

Diese das Judenthum verherrlichende Schrift hat Josephus seinem Freunde Epaphroditos, „welcher die Wahrheit besonders liebte" gewidmet, so wie er ihm die „Alterthümer" gewidmet. Aber nicht bloß diesem, sondern auch allen denen, welche unter Epaphroditos' Vermittelung und gleich ihm über das judäische Volk Genaueres erfahren wollen, hat Josephus die apologische Schrift gewidmet. (Das. 41) *καὶ διὰ σε τοῖς ὁμοίως βουλευσαμένοις περὶ τοῦ γένους ἡμῶν εἰδῆναι.* Was kann das Anderes bedeuten, als daß Epaphroditos die Wahrheit, d. h. die judäischen Gesetze, das Judenthum, geliebt hat, und durch dessen Anregung es auch noch Andere waren, welche eine gründliche

Belehrung darüber zu haben wünſchten? Epaphroditos war ohne Zweifel einer der Vielen, welche Vorliebe für das Judenthum gehegt haben, (*ζηλοῦντες τῶν νόμων*) oder einer unter den Vielen, welche unter Domitian, nach der Anſicht der Stockrömer, in den Irrthum des Judenthums gerathen waren (*ἐξοκέλλοντες εἰς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη*). Und Joſephus hat ſie in dieſer Vorliebe beſtärkt. Er hat für ſie beſonders die zwei Bücher gegen Apion oder „gegen die Hellenen" oder zur Verherrlichung des Judenthums geſchrieben. Er hatte es auf deren aufrichtige Bekehrung zu demſelben abgeſehen. Und in der That, wenn es ſo viele unter den Vornehmen Roms gegeben hat, welche dem Judenthum anhänglich waren, ſo muß es auch Propagandiſten gegeben haben. Denn ohne Anregung von judäiſcher Seite iſt ein ſolcher Zulauf nicht denkbar. Hat es Verführte unter den Römern gegeben (*ἐξοκέλλοντες*, in errorem inducti), ſo muß es ohne Zweifel auch Verführer gegeben haben, welche durch Wort oder Schrift die Heiden dafür zu gewinnen ſuchten. Das Alles iſt ſelbſtverſtändlich. Flavius Clemens' Zuneigung zum Judenthum kann ebenfalls lediglich durch Bekehrungseifer judäiſcher Seits gedacht werden. Ihn zu erobern durfte nichts vernachläſſigt werden. Welche großartige Perſpektive eröffnete ſich dadurch für das judäiſche Geſchlecht! Der Vetter Titus', des Zerſtörers des Tempels, der Vater des zukünftigen Kaiſers von Rom für das Judenthum gewonnen! Wird er nicht allen Eifer darauf verwenden, das judäiſche Gemeinweſen wieder herſtellen und den Tempel wieder aufbauen? Wird er nicht für die Judäer mehr noch als Cyrus ſein? Es iſt daher nicht befremdend, daß bei der Kunde von Clemens' Zuneigung zum Judenthum die angeſehenſten Geſetzeslehrer aus Paläſtina „zu Waſſer und zu Land" nach Rom gereiſt ſind, um einen ſo einflußreichen Pro-

selyten für den Fortbestand und die Restauration des Nationalkörpers zu gewinnen.

Josephus war, wie schon angegeben, ohne Zweifel in Verkehr mit Flavius Clemens; er konnte ihm im Palaste der Flavianer nicht ausweichen. Selbst wenn er nicht mündlich auf ihn eingewirkt haben sollte, so hat er es wohl mit seinen Schriften gethan. Clemens hat ohne Zweifel die Schrift gegen Apion gelesen. Und denke man sich die Folgen. Clemens wird angeklagt, daß er sich dem judäischen Bekenntnisse zuneigt und wird, obwohl Vetter des Kaisers und Consul, hingerichtet. Der Proceß bringt die Thatsache ans Licht, daß er nicht der Einzige gewesen, der sich eines solchen Crimens schuldig gemacht hat, sondern daß er viele Mitschuldige hatte. Unter diesen war gewiß auch Epaphroditos und seine Gesinnungsgenossen, denen Josephus seine Apologie gewidmet hatte. Sollte die Frage nicht aufgeworfen worden sein, wer war denn der Verführer so vieler Römer und einer dem Kaiser so nah stehenden Persönlichkeit zur „Gottlosigkeit". Hat man nach moralischen Urhebern geforscht, so muß Josephus' Namen dabei genannt worden sein. Er hatte erbitterte Feinde in Rom, die ihn öfter bei Domitian angeklagt hatten. Der Erzieher seines Sohnes war selbst gegen ihn als Angeber aufgetreten (Vita Ende). Diese seine Feinde werden gewiß nicht ermangelt haben, auf Josephus, als den Urheber dieser massenhaften Vergehungen hinzuweisen und ihre Angeberei durch dessen Verkehr, wenn nicht gerade mit Clemens, so doch mit Epaphroditos zu begründen. Man kann nicht davon abkommen, Josephus ist höchst wahrscheinlich in diesen Proselyten-Proceß verwickelt worden, sei es direkt in den gegen Clemens oder in den anderer Angeklagten. Dio Cassius erwähnt zwar nichts davon, daß Judäer damals auch Verfolgungen erlitten hätten; aber die judäischen Quellen wissen von einer damals unter Domitian drohenden Verfolgungen gegen sämmtliche Judäer des römischen

Reiches zu erzählen. Dio Caſſius oder vielmehr ſein Epitomator hatte kein Intereſſe das zu erzählen, was nicht zur Kaiſergeſchichte gehörte. Sueton giebt nicht einmal den Grund der Anklage gegen Clemens an und erzählt nicht, daß auch Andere als Mitſchuldige hingerichtet worden ſeien, ſondern referirt einfach, Clemens ſei plötzlich wegen eines geringen Verdachtes verurtheilt worden (Domit. 15): **Denique Flaviumque Clementem ... repente ex tenuissima suspitione ... interemit.** Alſo dieſes Stillſchweigen beweiſt nicht, daß damals nicht auch Jubäer als Proſelytenmacher angeklagt worden ſind. Man kann aber nicht umhin, dieſe Thatſache als ſelbſtverſtändlich vorauszuſetzen. Dodwells Vermuthung, daß Joſephus ſein beabſichtigtes philoſophiſches Werk nicht geſchrieben habe, weil er im J. 95 von Domitian zum Tode verurtheilt worden ſei, erſcheint durch das Vorangeſchickte wohl begründet. Joſephus iſt höchſt wahrſcheinlich in Folge des Proceſſes gegen Clemens und ſeine Mitſchuldige hingerichtet worden.

(Fortſetzung folgt.)

Das Buch Arûgath habbosem des Abraham b. Asriel.

Von

Dr. J. Perles.

Das ס' עיטת הבשם des Abraham ben Asriel aus Böhmen, Lehrers des Isaak Or Sarua, einen ausführlichen Commentar der Pijjutim der Sabbate und Festtage und der Selichoth enthaltend, ist erst seit Kurzem durch Mittheilungen Berliner's aus der Vaticanischen Handschrift 301 (Magazin I, 2—5) näher bekannt. Die Vaticanische Handschrift ist jedoch defekt, sie „beginnt mit den Pijut ישמע אור des Me'ir b. Isaak für den ersten Sabbat nach dem Pesachfeste, auf den dann die Erläuterungen für alle die dem deutschen Ritus [1]) der Sabbate bis zum neunten Ab folgen, worauf die Trauerlieder dieses Tages und die Bußgebete der letzten Jahreswoche behandelt werden. — (Auf diesen) „ersten Theil" folgen die Gebete des Neujahres bis nach dem Schemone-Esre-Gebete, hier bricht die Handschrift ab" (Magazin a. a. O.). Eine sehr willkommene Ergänzung bietet nunmehr eine seit Kurzem für die Merzbacher'sche Bibliothek erworbene Pergamenthandschrift in groß Folio [2]), welche zwar gleichfalls defekt ist, sich aber gerade über die in der Vaticanischen Handschrift fehlenden Partieen erstreckt. Der in der Merzbacher'schen Handschrift fehlende Titel und Autorname

[1]) Vielmehr dem böhmischen Ritus, wie weiter unten gezeigt werden wird.

[2]) Dieselbe befand sich früher im Privatbesitz in Fürth.

mußte erst aus dem Inhalte erschlossen werden. Der dem 13. oder 14. Jahrhundert angehörende, von deutscher Hand in doppelten Columnen geschriebene[1]), 117 Folien starke cod. Merzbacher beginnt in der Mitte eines Jozer für Sabbat נחמו, die vorangegangenen 25 Pieçen fehlen, da der folgende Abschnitt יוצר אחד לנחמו ארוממך אדוני mit der Zahl כ"ו numerirt ist. Es folgen dann bis F. 102b. die Nummern 27—67 (die Nummern 37—40 doppelt) in folgender Reihe: (Die mit ° bezeichneten sind mir als dem Minhag Böhmen angehörend bekannt):

°לאהבה שתי פעמים, °אמת משל היה, °אופן שאו מנחה, °אל אל °שני זיתים שדי ארחון (alle vier für S. נחמו); °ידיד עליון (S. עקב); נכרתים (S. Chanukka); אל אל אשר (שובה), אבירים האונו אופן (von R. Menachem mit dem Zeichen והסימן ׳מורא מקדש, ׳נופת תימוף, ׳חוף גיאותיו, ׳מוצת מבלי לעקב wie bei Zunz Literaturgesch. 105), °אופן יחו לשון, זולת כי אין זולתך לגאל (S. zwischen Versöhnungstag und Hüttenfest); °יחו לשון (Große Sabb.) °או כאירסת und °אאמיר (ausführlicher als Nr. 37); °אל נשא, °ישאלו שחקים אופן und °אחד כי עניתני (alle drei für S. בראשית); זולת °אחשבה לדעת עמל °מלאכי צבאות בעלצון, °אור זרוע זורח (S. Chanukka); °אין כרכב מושיע und °מהוללת מהוללת und °ידועי שם; ולהפסקה ראשונה °אחור וקדם צרת und °אביר כל גביר; אלהים אלהים אמת; יחידתי (7. und 8. Tag Pesach); °את השם הנכבד; כבודו אפוד; איחד שם שוכן (Neumondsabb.); (zwischen Versöhnungstag und Hüttenfest); °אשנבי שחקים (Simchath-Thora); °אמונתך אמיתי רבה und °אילת השחר; משרתיו עומדים (Neumondsabb.); °אראלים ומלאכים (Schemini Azereth); °ישנו לשונם (S.

---

[1]) Die hebräische Orthographie stimmt mit den von Zuckermandel gegebenen Proben der Erfurter Tosefta überein: נוטֶה = נוֹטֶה, נָטָה für נַטֵּה (6b.), בַעיר יַשׁוקו (2b.), צַלמַם תבוה (13a.), כפַרֵש (4b.), נֹצר חֹמד (7a.), הַחַלֵש יאמר (89b.), הַסֵר מסוכַתו (21a.); יֵלֵד ילָדים (69a.); צֵידים, דַיָן אלמנות (99b.); מַנוּחַתָהּ (100b.).

וירא); ישש מאות (S. שלח); לבעל התפארת (dritter S. nach Pesach); גאולה שקולי המס; אופן שביבי שלהבות; אופן אחד קדוש; אופן לך אלים; אומנות הדורה סדורה; אחריך נרוצה; אהבת עלמות; אמון נא; Fol. 102 b. erfordert eine Fortsetzung, es fehlen ein oder mehrere Folien. Fol. 103 a. beginnt die Erklärung der Selichoth, die sich bis 117 b. über 92 Nummern erstreckt, Nr. 1: אז טרם נמתחו (nach Minh. Böhmen am Fasttage Gedalja), Nr. 92: אך בך אל ואין עוד. Während in den sehr ausführlichen Pijutim eine große Anzahl Autoren citirt und hebräische Vokabeln öfters böhmisch erklärt werden [1]) (בלשון כנען), faßt sich der Commentar zu den Selichoth sehr kurz, citirt fast gar keine Autoren, gebraucht nur einmal ein böhmisches, dagegen an mehreren Stellen französische Wörter [2]), so daß ich geneigt wäre, den Commentar zu den Selichoth einem andern Autor als Abraham b. Asriel zuzusprechen. Die Selicha Nr. 81 איך אשא ראש trägt die Ueberschrift: זאת הסליחה מפרישת הר' ר' אברהם חלדיק זצ"ל והיא שייכא למוסף דיום הכפורים. Dieselbe Ueberschrift mit dem darauf folgenden Commentar zur Selicha befindet sich auch wörtlich übereinstimmend in Cod. München 346 S. 119 b., der ebenfalls von einen Böhmen verfaßt sein muß, weil er öfters hebräische Vocabeln durch böhmische erklärt [1]). Auch S. 124 a. desselben Cod. München zwischen אמונים בני מאמינים und ה' ה' אל רחום lautet die Ueberschrift: זה מפרישת מהר"ר אברהם חלדיק זצ"ל. Ist vielleicht Abraham חלדיק identisch mit unserem Abraham b. Asriel und חלדיק der Name seines böhmischen Heimathsortes? (Kaladay?).

Die Erklärung der Selichoth im Cod. Merzbacher ist an

---

[1]) Da dieselben mit zu den ältesten böhmischen Sprachproben gehören, so folgt eine Zusammenstellung im Anhange.

[2]) כפיס בל' כנען סוק (109 a.); תתעלפנה pâmer עלופים פַשמֵיר בלע"ז הבתולות (113 b.); (debattre?) טורפנו לשון ביצה טרופה דֵכַטַא (114 b.); נפשם בחלה בי אֵנקרישט (115 a.); (trâiner) לארץ נשחלת טר אַיֵינדא (115 a.).

einigen Stellen mit Randbemerkungen versehen, die entweder מ"צ, מצ"א (= מצאתי) oder משה בר' יוסף, מב"י unterschrieben sind (115 b.—116 a.)

Abraham b. Asriel schrieb sein Werk um 1234: וע"כ אין אנו חוששין אם תמשך תקופת טבת עד אחר הפסח הנה בשנת תתקצ"ד משכה עד כ"ה לחדש ולא עיברנו וכו'. Er benutzt häufig die Targumim und schreibt öfter Stellen aus dem jerusalemischen Talmud und den Midraschim (Jelamdenu, 79 b.; Midr. תדשא 87 b.; מדרש מעשה בראשית 92 a.) ab. Sein Hauptaugenmerk ist auf die grammatische Exegese gerichtet, daneben auch die kabbalistische Literatur berücksichtigt, seltener Halachisches herangezogen. Er nennt als seine Zeitgenossen:

Abraham b. Jekutiel, ור' אברהם בר' יקותיאל אמר לי כי אביר הגביר פי' אביר יעקב הנקרא גביר (74 b.).

Abraham b. Salomo, ור' אברהם בר' שלמה אמר לי מעלות שבע בונה ולא מונה כמו הבונה בשמים מעלותיו ונראה כי לדבריו נכון לומר בשבעה (49 b.).

Elieser b. Joël halevi, Verfasser des אבי העזרי und Lehrer des Or Sarua: וכן היה עושה מהר"ר אליעזר ז"ל והיה עונה אמן אחר עצמו אחר גאל ישראל אך אחר המברך את עמו ישראל בשלום לא שמעתיו עונה (4 a.).

Jakob b. Nathan, Zeitgenosse des Or Sarua (Zunz Literaturgeschichte 490): ור' יעקב בר נתן אמר לי כי כל מעשר עד עשר שעשה הפייט היינו מעשר תפירות שבראש ועד עשר תפירות שביד והמבין יבין (33 a.).

Joseph b. David, ור' יוסף בר דוד ז"ל היה אומר כל רואם יכירו ועל דעת ר' שלמה פרחון שכתבתי — נכון לאמר כל רואם יכירו (37 b.).

ומר' יוסף בר דוד שמעתי בשם הר"י אליעזר זצ"ל (60 b.) שמעתי מר' יוסף בר' דוד נ"ע שראה במגלת סתרים כי מה (Gematria) שהיה אומר כפתור ופרח כי תרגום כפתור ופרח חזור ושושן ועל כן היה אומר כפתור ופרח חזור ושנה דברך כלומר חזור ואמור דברך (99 a.).

Joseph Nakdan, אופן שאו מנחה משובחה רבים טועים סבורים שר'

וירא); ישש מאות (S. שלח); לבעל התפארת (dritter S. nach Pesach); גאולה שקולי המס; אופן שביבי שלהבות; אופן אחד קדוש; אופן לך אלים; אומנות החדה סחדה; אחריך נרוצה; אהבת עלמות; אמון נא; Fol. 102 b. erfordert eine Fortsetzung, es fehlen ein oder mehrere Folien. Fol. 103 a. beginnt die Erklärung der Selichoth, die sich bis 117 b. über 92 Nummern erstreckt, Nr. 1: אז טרם נמתחו (nach Minh. Böhmen am Fasttage Gedalja), Nr. 92: אך בך אל ואין עוד. Während in den sehr ausführlichen Pijutim eine große Anzahl Autoren citirt und hebräische Vokabeln öfters böhmisch erklärt werden [1]) (בלשון כנען), faßt sich der Commentar zu den Selichoth sehr kurz, citirt fast gar keine Autoren, gebraucht nur einmal ein böhmisches, dagegen an mehreren Stellen französische Wörter [2]), so daß ich geneigt wäre, den Commentar zu den Selichoth einem andern Autor als Abraham b. Asriel zuzusprechen. Die Selicha Nr. 81 איך אשא ראש trägt die Ueberschrift: זאת הסליחה מפרישת הר' ר' אברהם חלדיק זצ"ל והיא שייכא למוסף דיום הכפורים. Dieselbe Ueberschrift mit dem darauf folgenden Commentar zur Selicha befindet sich auch wörtlich übereinstimmend in Cod. München 346 S. 119 b., der ebenfalls von einen Böhmen verfaßt sein muß, weil er öfters hebräische Vocabeln durch böhmische erklärt [1]). Auch S. 124 a. desselben Cod. München zwischen אמונים בני מאמינים und ה' ה' אל רחום lautet die Ueberschrift: זה מפרישת מהר"ר אברהם חלדיק זצ"ל. Ist vielleicht Abraham חלדיק identisch mit unserem Abraham b. Asriel und חלדיק der Name seines böhmischen Heimathsortes? (Kaladay?).

Die Erklärung der Selichoth im Cod. Merzbacher ist an

---

[1]) Da dieselben mit zu den ältesten böhmischen Sprachproben gehören, so folgt eine Zusammenstellung im Anhange.

[2]) כפיס בל' כנען סוק (109 a.); תתעלפנה pâmer עלופים פַשמֵיר בלע"ז הבתולות (113 b.); (debattre?) טורפנו לשון ביצה טרופה דֵבַטַא (114 b.); נפשם בחלה בי אֵנקרישט (115 a.); (trâiner) לארץ נשחלת טר אֵיינדא (115 a.

einigen Stellen mit Randbemerkungen versehen, die entweder מ"צ, מצ"א (= מצאתי) oder משה בר' יוסף, מב"י unterschrieben sind (115 b.—116 a.)

Abraham b. Asriel schrieb sein Werk um 1234: וע"כ אין אנו חוששין אם תמשך תקופת טבת עד אחר הפסח הנה בשנת תתקצ"ד משכה עד כ"ה לחדש ולא עיברנו וכו'. Er benutzt häufig die Targumim und schreibt öfter Stellen aus dem jerusalemischen Talmud und den Midraschim (Jelamdenu, 79 b.; Midr. תדשא 87 b.; מדרש מעשה בראשית 92 a.) ab. Sein Hauptaugenmerk ist auf die grammatische Exegese gerichtet, daneben auch die kabbalistische Literatur berücksichtigt, seltener Halachisches herangezogen. Er nennt als seine Zeitgenossen:

Abraham b. Jekutiel, ור' אברהם בר' יקותיאל אמר לי כי אביר הגביר פי' אביר יעקב הנקרא גביר (74 b.).

Abraham b. Salomo, ור' אברהם בר' שלמה אמר לי מעלות שבע בונה ולא מונה כמו הבונה בשמים מעלותיו ונראה כי לדבריו נכון לומר בשבעה (49 b.).

Elieser b. Joêl halevi, Verfasser des אבי העזרי und Lehrer des Or Sarua: וכן היה עושה מהר"ר אליעזר ז"ל והיה עונה אמן אחר עצמו אחר גאל ישראל אך אחר המברך את עמו ישראל בשלום לא שמעתיו עונה (4 a.).

Jakob b. Nathan, Zeitgenosse des Or Sarua (Zunz Literaturgeschichte 490): ור' יעקב בר נתן אמר לי כי כל מעשר עד עשר שעשה הפייט היינו מעשר תפירות שבראש ועד עשר תפירות שביד והמבין יבין (33 a.).

Joseph b. David, ור' יוסף בר דוד ז"ל היה אומר כל רואם יכירו ועל דעת ר' שלמה פרחון שכתבתי — נכון לאמר כל רואם יכירו (37 b.).

ומר' יוסף בר דוד שמעתי בשם הר"י אליעזר זצ"ל (60 b.) שמעתי מר' יוסף בר' דוד נ"ע שראה במגלת סתרים כי מה (Gematria) שהיה אומר כפתור ופרח כי תרגום כפתור ופרח חזור ושושן ועל כן היה אומר כפתור ופרח חזור ושנה דברך כלומר חזור ואמור דברך (99 a.).

Joseph Nakdan, אופן שאו מנחה משובחה רבים טועים סבורים שר'

שמעיה עשה ועושים סימן שאו מנחה מרום דר עיניכם וראו אור נוגה שפר וטעות הוא בידם כי ר׳ מנחם (בר מכיר) עשאו ולפי שסיים ביוצר שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה התחיל האופן באותו פסוק שאו מרום ועיניכם ועשאן כלו באופן ואחר סיום הפסוק עשה ברוך כבוד ה׳ ממקומו. מה שכתבתי שזה הפסוק מיוסד כאן שמעתי מר׳ יוסף נקדן. סימן של מנחם מרנני שפר נגדו לכן חשמלים מליצי עם. עוד סימן אחר שמעתי מר׳ פסח מי מסר, צבאם נצור, מרוב חיל, לא מורשים. (13b.)

ברסון רמיו — שמעתי מר׳ יוסף נקדן כי ספרים מנוקדים וו׳ רמיו בחטף וראיתי במסורת דחד וחד ליח רמיו עד דברסון רמיו וחד ורמיו לגו אתון נורא והוא שלא כדבריהם. (75b.)

Moses b. Chisdai Taku: שמעתי מר׳ משה ע״א „להכחישה„ מענין ויכחשו אויביך לך במקרא מזה ענין בלשון הפעיל אך בדברי חכמים ב׳ כיתי עדים המכחישות זו את זו. (64a.)

An 6 anderen Stellen wird derselbe immer als verstorben bezeichnet כתב הר״ר משה בר׳ חסדאי זצ״ל. Die Citate sind alle mit Ausnahme eines halachischen dem כתב תמים entlehnt. Fol. 8b.—10b. ist die אגרת הישועה des R. Haï und die sich anschließende Partie aus dem כתב תמים (Ozar Nechmad III, 87—88) mitgetheilt, so daß die in dem Abdrucke im Ozar Nechmad fehlende Seite (das. S. 87 פה חסר דף אחד בכ״י) aus dem Cod. Merzb. ergänzt werden kann.

R. Pesach, Zeitgenosse von Isaak und Chajim Or Sarua, Monatsschr. 1871, 262, siehe Joseph Nakdan.

Außerdem benutzte Abraham b. Asriel folgende Autoren und Werke:

Abraham ibn Esra's Commentarien und das ס׳ מאזנים.

Abraham der Astronom החוזה: ור׳ אברהם החוזה כתב כי י״י הראשון דבק עם ויקרא כלומר ויקרא י״י : י״י אל רחום חנון ואין אני רואה דבריו כי חולק על דברי רבותינו שאמרו אני הוא קודם שיחטא אני הוא לאחר שיחטא. vgl. Zunz Literaturgesch. 490 (39b.)

כתב ה"ר אברהם שכל א"ת ב"ש לסימן ד"ק יום ד' של פסח קריאת מגילה וכ' (58 b.).

Aruch; Chajjug (70 a.); Chajjim Zebek ז"ל (Halachisches, 27 a.); Dunasch: כתב דונש בחרוזיו ערוגה היא נעה גדולה (69 b. und 85 b., vgl. תשובות דונש ed. Filipowski S. 18) -- והשיב עליו ר"ת;

Eleasar aus Worms; Eliesер aus Toul, 7 b.: כך שמעתי בשם הר"ר אליעזר ז"ל מפול, Gematria;

das Buch Jerachmieli ראיתי בס' ירחמאלי כי מנחה מן נחה כמו מצוה ראיתי בס' הירחמאלי כי כל פעל היוצא שהוא בלמ"ד כמו להתך הק' סימן הנתון ואם הא' הוא בכ' בתתך ד' סימן הנתון ק לשומרו ולשמור אותן בשומרו שהוא שומר אחרים (40 a.); Hechaloth (84 a., 91 b.).

R. Jehuda hachasid, sehr oft als ר"ח oder ר"י בש"ם citirt; das ס' יריאים;

Jakob מפול (?מטול) (78 a.) וכן שמעתי בשם הר"ר יעקב מפול נ"ע, Kabbalistisches;

R. Jesaias, (über תפלין 30 a.); R. Jehuda hanasir ben R. Ali hacohen: "נחשבו כל הבגידות מור וקציעות ואהל" (ביצה לשבת שובה: אשחר אל אל) פסוק הוא במזמור מ"ו מור ואהלות קציעות כל בגדותיך ודרשי רבותינו בירושלמי דפיאה אמר הקב"ה אם עשיתם תשובה כל עונות שעשיתם הרי הן לפני כמור ואהלות כל בגדות ישראל מתכפרים ומריחים ריח ערב קציעות הם סתרגם וקידה וקציעתיך מלשון בגדותיך שבפסוק יהבן בגדות ולא בגידות כמו ברמתיך צדקותיך ברכות צדקות גם אם שם בגדה כמו דמעה שמדה פירצה נמן לומר בגדות כמו דמעות שמחות פרצות אך לשון רבותינו בגידות נחשבו כל הבגידות בשלהי יומא הרשעיות נעשין כזכיות ושם מחלק בין מאהבה על ידי יסורין ואהל המעם בה' מן כאהלים נטע ה' כמו קהל ומן אילת אהבים ולשון יחיד אהב כמו בקרים בקר ק כתב ר' יהודה הנשיא (צ"ל הגזיר) בן ר' עלי (42 a.) כי גאו המים מי שחו דיחזקאל שפי' גדלו המים שלא יוכל אדם לעבור כי אם לשחות ודקדוק שחו שם דבר כמו ביריה טו ונראה שעיקר

שתיהן שחות טוות על חסרון תווי״ן אין לתמוה כי נמצא בהלו נרו עלי ראשי כמו נרות אל בית הנשים שני כמו שנית ובספר ר׳ יהודה הנזיר בן ר׳ עלי הכהן כי אהבו הבו כמוהם והוא שם מאומה וכן זכו אשתכחת לי מן זכה ומה יזכה ילוד אשה האזכה במאזני רשע דתרי עשר (84a.).

Jona ibn Gannach, der wahrscheinlich unter dem öfter genannten המדקדק הגדול gemeint ist (26b., 45a., 62a., 77a.).

Josef Kara (1a.); Joseph von Orleans[1]): שבעת הנרות פי׳ רבותינו אל מול האמצעי שאינו בקנים אלא בגוף המנורה וכו׳ והר״ר יוסף דאורליינ״ש מגמגם ומקשה א״כ היה לומר יאירו ששת הנרות ולא שבעת ומפ׳ פשט הפסוק אל מול פני המנורה כלומר אל שלחן שהוא מול פני המנורה דכתי׳ את המנורה נוכח השלחן יאירו שבעת הנרות כלומר בשעת הדלקה יוהר שידליק הפתילות לצד השלחן שאם ידליקם לצד אחר אין אדם יכול להופכו לצד השלחן כי המנורה היא מקשה היא כולה יריכה ועד פרחה ואינה של חליות והפתילות נמי אין יכול להחזיר לצד השלחן אחרי שהדליק לצד אחר פן יכבה ויעבור בלאו דכתיב אש תמיד וגו׳ ודרשו רבותינו לרבות אשו של מנורה שנאמר בו להעלות נר תמיד. ונפלאתי עליו כי הוא חולק על רבותינו במעשה ולא בפשט (36b.) vgl. 42a. und 60a.

R. Kalonymos (36b., 77a; zu 20a: עוד כתב בפ׳ רבינו קלונימוס ז״ל בברכות ירושלמי הדא איילתא דשחרא וכו׳.

ס׳ הכבוד sehr oft; לקח טוב (7b.); Maimonides; Menachem's מחברת; R. Meschullam (36b.); Raschi; Salomon Parchon sehr oft; Samuel b. Meïr, dessen werthvolle Erklärungen ich im Anhange folgen lasse; R. Simcha; R. Tam und sein Bruder Salomo: בשושנים סוגה ור׳ שלמה אחי ר׳ תם כתב כי סוגה כמו צורה ולא דבר נכונה בעבור ב׳ בשושנים (69b.).

אשר לא כרת שרך דיחזקאל כתב ר׳ שלמה אחיו של רבינו יעקב כי שרך אגן הסהר מן שורר כמו חדשך מן חדש קדשך מן קודש וטעמם לעיל (55b.) vgl. den Anhang Samuel b. Meïr zu Jeremias 51, 30 und Jecheskel 1, 14;

ס׳ תגין (2a., 76a.) und ס׳ התרומה (29b.).

[1]) Joseph von Orleans ist Joseph Bechor Schor. Anm. d. R.

Anhang.

I. Fragmente aus den Commentarien des R. Samuel b. Meïr.

Gen. 3, 11 פי׳ רשב״ם המן העץ הוא תמוה המקיימת הנוטע אזן הלא ישמע פי׳ הלא נוטע אזן ישמע הלא יתר ל״א שמא נוטע אזן לא ישמע הלא ישמע ואם יוצר עין לא יביט הלא יביט הנה כל ההי״ן הללו ה׳ הדעת ופעמים ימצא תמוה הטוב טוב אתה הטוב לך כי תעשוק ופ;מים בשאילה השלום לאביכם השלום לאישך ויש בלשון שמא בלא שאילה הנאמר במיכה האמור ביח יעקב הקצר רוח ה׳ שמא אין יכולת עתה להטיב ואין רוחו רחבה עליו לטוב (71 a.).

Deut. 34, 4 וכתב רשב״ם זצ״ל משום דכתיב ואת הארץ אשר נשבעתי וגו׳ ואת למעוטי שניתוספו לאברהם על השבועה אע״ג דרפאים נמי כתיבי באברהם לא ממעטינן ליה דהיינו חיוי דלא כתב התם דמצינו שכבשם משה דכתב בארץ עוג ההוא יקרא ארץ רפאים כלומר היינו רפאים שניתן לאברהם בבין הבתרים (89 b.).

I Kön. 1, 21 וכן שְׁכַב שם וצוזי והיה כשכב אדוני המלך שם ולא כפי׳ רשב״ם שפי׳ כאשר שָׁכַב ויוכיח בדברי אחרי שְׁכַב אדוני המלך ור׳ אברהם פי׳ כדברי והביא דומה לו בִּגְוַע אדוינו (22 a.).

Jesaias 1, 29 כיוצא בזה בתחלת ישעיה כי יבושו מאילים אשר חמדתם ותחפרו מהגנות אשר בחרתם פרשב״ם ותחפרו לשעבר כי ברור שתתקיים הנבואה הזאת ולסוף שמואל בצר לי אקרא אל ה׳ וישמע מהיכלו קולי כי הדבר ברור שישמע (7 a.).

„ 32, 7 וכֵלַי כֵּליו רעים . . . ורשב״ם כתב למה ננקד הראשון כֵּלי והשיני כִּלי (ולכִלי לא יאמר שוע) אם לא מפני כֵּליו שלאחריו (55 a.).

Jesaias 40, 12 מי מדד בשעלו מים לשון רשב"ם בְּשַׁעֲלוֹ ש' בפתח ועיין בחטף פתח ושם דבר שעל (.a 8).

„ 40, 14 את מי נועץ ויבינהו את כמו מן כמו בצאתי את העיר ופי' מן מי נועץ כי נועץ נפעל על כן אין נופל עליו רק מן ולא כפי' רשב"ם אשר פירש כמו עם (.a 11).

„ 57, 5 הנחמים באלים ודקדוק נחמים מן יחם ולא מן חמם וכן חברו מנחם עם ויחמו הצאן וכן רשב"ם (.b 68).

„ 61, 1 פקח קוח תיבה אחת — וי"א שהוא שתי אותיות פקח קוח — — ולשון רשב"ם פתוח קיחתם נראה כי לדבריו קח שם דבר (.b 74).

„ 63, 1 פורה בכוצרה ידרוך פסוק הוא חמוץ בגדים מבצרה פורה פרשב"ם הוא שיעור אסיפת ענבים לדרוך בגת יצר לשבת (aus Cod. Monac. 69 Fol. 59 b.) (נחמו אל שרי אתחנן.

Jeremias 2, 20 ואנכי נטעתיך שורק וגו' כלו' שלא תתערב בגויים כמו שורק שאינו מקבל הרכבה — וכן נוטה לשון המתרגם אשר תירגם קיימתיכון קדמיי כמיצב גופן חמרא ולא כפרשב"ם שפי' שורק הוי נטיעה שעוקרין אותה ממקומה ונוטעין במקום אחר (.b 11).

רשב"ם פי' כי שורקה נטיעה הנעקרה ממקום מטעה נטעה במקום אחר (.b 92).

„ 8, 16 נחרת סוסים כמו מדן נשמע נחרת סוסיו הוד נחרו אימה דיאיזב פרשב"ם הוא שנופח בנחיריו ובלשון כנען פרישט פריסקצי (.a 64).

„ 15, 18 ומכתי אנושה פי' אעשה תוקה וכן אנוש חצי בלי פשע ורשב"ם פי' לשון כובר ותרגום מכתי אנושה מכתי תקפה (.b 52).

„ 51, 30 בגבורה ולא בשתי פי' בגבורה ולא בחלשות כמו נשתה גבורתם והיו לנשים דירמיה לשונם בצמא נשתה ונשתו מים מהים דישעיה כולם לשון יבישות וחלשות והביא מנחם עמהם בגבורה ולא בשתי ורש"י שכתב בפירושיו כי תיו נשתה נרגש והוי כמו נשתתה משגה הוא וספר

מוטעה הטעהו שנדגש התי״ו כי אם הוא כדכריו הרי
נשתתה כמו נפעלה ואינו כן כי נ׳ נשתה מן היסוד
ולשון רשב״ם נשתה השי״ן קמוצה באתנחתא ודגשות
מביא ת׳ אחר והוא מן נשם ומן שתת כמו נסבה מן
נסב ומן סבב וכמו נשמה מן נשם שמם ובגי׳ זו יאמר
לזכר נשת ולנקבה נשתה וכן נשתו מים מהים דגש תחת
ש׳ תחת נ׳ ונשתו נ׳ אחד לפעולה וג׳ שני ליסוד נופל
ושורש התיבה בלא יסוד נופל השאת והשבר ור׳ שלמה
אחי ר״ת זצ״ל כתב בשתי מן שתה כמו קדקדה
ולא ידעתי מדוע לא ננקד ש׳ בשתי בג׳ נקודות בעבור
סוף פסוק כמו בשבי ואין להביא ראייה מתיבה הושב
על הבלי כי אין התיבה משתנת אלא בסוף פסוק ובאתנחתא
ולא בזקף.

Jecheskel 1, 14 רצוא ושוב — ולשון רשב״ם רצוא לשון ריצה ולא לפי
הדקדוק אבל לשון נופל הלשון רצוא אצל ושוב ששניהם
לשון פעול כמו מוצאיו ומובאיו דיחזקאל שהיה דינו
מבואיו כריעיו וכן ותהי הכנם באדם ובבהמה (52 b.).

כי כן כתב ר׳ שלמה אחי ר״ת בהרבה
מקומות מצינו ששינה הכתוב כמשמעו להשוות
התיבות ובנקודה כמו את מוצאיו ואת מובאיו
ולדעת את מוצאך ואת מובאך דשמואל שמנים
מומחים שמרים מוזקקים וכן ותהי הכנם באדם
ובבהמה וכן נשוי פשע כסוי חטאה ע״כ דברי
ר׳ שלמה (57 a. und 67 a.).

„ 1, 24 קול המולה כקול מחנה ובירמיה לקול המולה גדולה
כתב רשב״ם לא לשון מלל הוא אך יסוד המולה המל
גדולה גדל עבודה עבד כבודה כבד אך המתרגם תירגם
קול המולה קול מילוליה וכו׳ (65 b. und 93 b.).

„ 3, 13 וקול כנפי החיות משיקות אשה אל אחותה תרג׳ נבי
ברייתא נשקן חד לחד ויהיה פי׳ כמו וארכובתיה דא לדא
נקשן בהיפוך אותיות אך רשב״ם כתב כי דגשות ש׳

משיקות הרחת נ׳ יסוד נופל והרי הוא כמו מנשיקות שהבנפים תפפות זו לזו ונושקות זו את זו (.65 b).

Jecheskel 20, 5 ביום בחרי אתכם דהושע (?) כתב רשב״ם ולפני אחה״ע וכן אהלי תארי והרי אבל אם תבוא אות בג״ד כפ״ת אחר אחה״ע תינקד אות ראשונה בחטף קמץ כמו רהבם עמל ואון (.78 a).

„ 27, 6 אלונים — פרשב״ם אלון הוא עץ קל ורפה להזליך הספינה (.68 b).

Hosea 14, 7—9 ולשון רשב״ם וריח לו כלבנון כיער עצי לבונה — ולשון רשב״ם זכרו כיין לבנון כיין של גפנים הנטועות בין עצי בשמים ולבונה שריחם קלוט בענבים — אפרים מה לי עוד לעצבים תרגום ימרון בית ישראל מה אנא עוד למפלח לטעותי׳ אנא במימרי מקבל צלותיה דישראל ורשב״ם פי׳ הקב״ה מה לי עוד לעצבי אפרים אם ייטיבו וישובו אלי אענה אותו לקבל שוועתו ואשורנו בתשובתו ואני לו כברוש רענן שהוא עב בענפיו ומצל כן אהיה לו לסכך עליו מצרותיו וממני ימצא פריך וטובתך (.40 b).

Joël 3, 3 ולשון רשב״ם פי׳ ויתנו את הילד כזונה ילדים וילדות נתנו לביזיון ולקחו בהן יין ומזון (.48 b).

Amos 6, 8 כי מקרא הנאמר תאבתי לישועתך לשון כליה כמו מתאב אני את גאון יעקב דהרי עשר וכן פרשב״ם בעמוס (.5 a).

Micha 2, 7 ולא כדברי ה״ר אלעזר ז״ל שאמר שיש לומר כַּדבר הָאמור לפי שנמצא במיכה הָאמור בית יעקב הקצר רוח ה׳ כי שם פי׳ בע״א ולשון רשב״ם הָאמור בית יעקב אם אמר דבר זה בבית יעקב כי קצר קצרה יד ה׳ מפדות נראה כי בספרו היה הַקצור בפתח אך ברוב ספרים ה׳ הַקצור בחטף פתח ונראה כי גם בספרו כן אך בחסרון נאמר וכן הוא אם אמור דבר זה בבית יעקב כי קצר קצרה יד ה׳ אם אלה מעללו ופירוש זה כעשן לעינים כי העיקר חסר מן הפסוק (.25 a).

Zacharia 12, 10 ורשב״ם שפירש והמר עליו כמו הַמֵּר הָרַע לא דבר

נמנה כי הַפֵּר הָרַע מעלומי ע׳ פַּעַל וְהַמֵּר מן הכפלים כמו החל וכלה כמו הַחֵלֵל שם וציוו החל רש הסב מאחריהם (.21 b).

Psalmen 1, 1 אשרי כתב רשב״ם אשרי מן אָשַׁר כתב עברי עבר מלמי מן מלך ופי׳ אשורים של אדם לא ישרו דבריו בעיני כי נכתב ומחזנן ענים אשריו אשרך ישראל ולדבריו הזה לומר אַשְׁרֵיו אַשְׁרֵיך ולא נפקד אַשְׁרֵיך כמו עבריך מלכיך וכו׳ ואני אומר כי אשרי כמו אחלי אזני וכמו אחלי יכנו דרכי כן יאמר אשרי (.16 a).

„ 34, 15 נקרא שמו שלום בקש שלום וחדפהו וכפי׳ רשב״ם הטיפהה אשר תחת הש׳ היא מוכחת כי שם קרא למוכח שלום ונ״ל שאינה הוכחה כי בהרבה מקומות לא הלכנו אחר טעמי הניקוד כמו ממכון שכתו הנגיח אל כל יושבי הארץ אף כי הוא חול ודבוק וכן בצל שדי יתלונן (.77b).

Hiob 11, 15 שבע קלון וראה עניי פי׳ קונט׳ רְאֵה שם דבר — — אך רשב״ם פי׳ וראה עני ולראות עני נתת לבך כי לא חמלת עלי כאשר דִּבֵּר כמו לְדַבֵּר שמור כמו לשמור כן יאמר רְאֵה כמו לִרְאוֹת — הרגו היהודים (Esther 9, 6) ואבד ורשבים פי׳ ואבד כמו לאבד (.21 b).

„ 18, 3 ונטמינו בעיניכם כתב רשב״ם שהוא מן טָמַה (.1 a).

„ 20, 10 בניו ירצו דלים פרשב״ם בניו של רשע יפייסו את הדלים אשר גזל אביהם (.48 a).

„ 33, 25 רטפש בשרו מנוער ופרשב״ם יהיה בשר שמן יותר מנערותו (.55 a).

„ 37, 13 אם לשבט אם לארצו ולשון רשב״ם אם לארצו כשרוקב״ה מורידן לארצו לפי כני אדם מורידן להם אם לחסד מלה כפולה על אם לארצו (.50 a).

II. Altböhmische Glossen.

1. ב׳ רבים נדגש וברפיות לא יתכן כי רַבים מענין פרו ורבו פרה ורבה ורַבַּים הולכים ורבים ובלשון כנען מְנוֹוַסַא (3 b.).

2. דיקדוק בהתחולל כעין שם מענין דום לה׳ והתחולל ובלשון כנען וְבַמִישְׁכַינִיסַא (22 a.).

3. ליד כהה כהה תואר כמו קנה רצוץ לא ישבר פשתה כהה לא יכבנה דישעיה ובלשון כנען טִימְנַא אבל והנה כהה הנגע בלשון כנען פוֹטֵמְנֵילַא — על כל אצילי ידי שתרגום על כל מרפקי ידי ונקרא בלשון כנען לוֹקֵט (26 a.).

{ בקנה : Vgl. Dr Sarua הלכות תפלין § 576, Fol. 155—156 שלמעלה מן היד שלפני העצל שקורין קושרא (צ״ל קושרא, coude) בלע״ז ובלשון כנען לוקיט. }

4. יותן נא אבישג לאדוניהו יותן את הארץ כי פי׳ יותן בלשון כנען בוידִידַנוֹ ואין פי׳ בוּדִידַן כי אז היה לשון זכר (32 b.).

5. ואחרי הודעי ספקתי על ירך — ואחרי הודעי בלשון כנען פוֹמִים אוֹבְוַנַמִינַנִיסָא. וכן אדם כשמדבר בחליו דברי שטות כשיפסוק ממנו ויהיה ככל אדם אומרים אוֹבְמַנַמִינַיסָא (47 a.).

6. למה נמשלה תפולתן של צדיקים לעתר — ופי׳ עתר דסוכה הוא וִידְלֵי בל׳ כנען (48 b.).

7. "חיתול שם האשם ונגע מרושו„ פי׳ וכי יושם לה שם רפואה והנגע נתחזק ובלשון כנען רוֹסְקוֹ חַלסַא (53 a.).

8. רבים אומרים אַסְפַלַנִית אך בפר״ח דכלים כי שצריך להיות אַסְפְלַנִית כי כך נקוד במשניות מדוייקות ולא איספלנית בלשון כנען מַסְנוּ (53 b.).

{ זמורות גַמַזיות כך נקוד במשניות דווקניות בפ׳ מקום שנהגו מתירין גַמזיות של הַקדש הם ענפים ויש משניות שנקוד מ׳ גמזיות בדגש (40 b.). }

9. "תקף המלך ורכב פילו הטוב ממבחור„ (ביוצר אודך כי עניתני) מבחור שם דבר כמו מזמור מסתור מגדול כמו כמשלוש וכן דישעיה ואכרות

מבחור ובלשון כנען אוטְבִי בוֹרא ע״כ האומר המבחור טועה — "ולאיפרכי ים הניסוהו רצוא„ לאיפרכי זה הלשון סברא רבה (sic) ופי׳ המפרש בלשון כנען קְנַדְסְטְבוֹ (55 b.).

10. "חיל סורג„ — חיל וחומה שהוא לשון כתל סורג לשון סריג אמיתות בל׳ כנען מְרִישָׁא (56 a.).

11. נחרת סוסים כמו מדן נשמע נחרת סוסיו הוד נחרו אימה דאיוב פרשב״ם הוא שנופח בנחיריו ובלשון כנען פרישנו פריסקצי (64 a.).

12. "פיקסה וקילעה„ ולשון פיקוס הוא לשון פתיחה כי מקום חילוק שערות בלו פתוח ונקרא בל׳ קנען פוץ (77 a.).

13. כי מי בשחק יערוך לה׳ — ולשון קוֹנ׳ נוטה לפתרון דונש שכתב שיהא נערך כמותו ופי׳ לערוך בל׳ כנען אוסְבִיטִי טִיסָא טובו (88 a.).

14. בסערות תימן ותרגום כעלעלין דרומא ובל׳ כנען השפיר׳ וְיִכְרִי (92 b.) (Vesper, wieczorny).

15. לאור באור החיים — ועיקר לֵאור כמו לֵהאור בל׳ כנען אוסְבִיטִיטַהָא (96 b.).

16. כפיס מעץ יעננו כפיס בלשון כנען סוק (109 a.) [1]).

Aus Cod. München 346.

בירכותיהם ירך בלשון כנען סְטִיגְנָא (18 b.).

(Vgl. Steinschneiders Catal. der Münch. Handschr.; 46 b.)

שראיתי בארץ כנען וכו׳.

איכר לשון כנען רַטַאי (rataj, 82 b.).

קמשונים בלשון כנען זַגַבִיצִי (ה׳ אלהי צבאות נורא : סליחה in der).

---

[1]) An zwei Stellen fand ich auch deutsche Vocabeln 69 a.: ובאו עליך הוצן — לפי התרגום יתכן שהוא שם לכל מיני זיין וכלשון אשבנז אורוזי und 95 a.: וזכר עשה לנפלאותיו התולעים שקו׳ הֵמץ בלשון אשכנז.

Ein übersehenes Verbum im althebräischen Sprachgut.

Befragt man die hebräische Lexicographie nach Bedeutung und Abstammung des Wortes עד שְׁתוֹתֵיהֶם (II Samuel 10, 4), so erhält man die wunderliche Antwort: es bedeute „bis zum Gesäß", nates, und derivire von einem Verbum שתה, und dieses stehe gerade in dieser Stelle anstatt שית, שות, welches „setzen" zum Begriffe hat. Als fühlten sich aber die Etymologisten nicht ganz sicher, ziehen sie eine Analogie aus dem Arabischen dazu heran. In diesem Idiom wird zwar der **podex** שִׁתְהֶ oder שַׁתְהֶ, **Plur.** אַשְׁתַאהֶ genannt, und es stammt vom Verbum שַׁתַהַ, in dem das ה wurzelhaft ist. Aber das genirt nicht. Weil im Arabischen auch eine Form אשת hin und wieder vorkommt, so wird flugs שת als Radix angenommen, obwohl es gegen alle Regel der Formationsbildung verstößt, daß ein ה an die Wurzel agglutinirt wird, die Regel vielmehr mit sich bringt, daß das radikale ה abgestoßen wird. In der Form אשת für **nates** weist auch der **Plur.** auf die Wurzelhaftigkeit des ה hin, da er auch dabei אשתאהֶ lautet. Wie die Analogie nicht paßt, so ist auch die Begriffsableitung von שית falsch. Dieses hat den Begriff, festsetzen, feststellen, und fest anlegen, aber nicht „sitzen", daß davon „Gesäß" abgeleitet werden könnte. Noch ein anderes derartiges **nomen** kommt vor שֵׁת (Jes. 20, 4) חשפי שת ערות מצרים, das die Lexica in demselben Sinne erklären.

Ein ähnlich klingendes Wort wird von denselben anders und nicht glücklicher erklärt und abgeleitet: והיו שָׁתֹתֶיהָ מדכאים (Jes. 19, 10) und כי הַשָּׁתוֹת יהרסון. Auch dieses wird von שות abgeleitet, aber dabei der Begriff festsetzen urgirt. Es soll

demnach „Säulen“ bedeuten und zwar im tropischen Sinne „die Säulen der Gesellschaft“. Es wird dabei außer Acht gelassen, daß das Verbum הרס durchaus nicht zu „Säulen“ paßt, weil dieses zum Begriffe hat: „durchbrechen, einreißen“, aber nicht „umwerfen“. Bei Zerstörung von Säulen wird das Verbum פלץ oder רפה gebraucht. Und endlich, warum sollte ein Dichter, wenn er einen poetischen Tropus gebrauchen wollte, nicht lieber עמדים geradezu sagen, das doch nicht minder poetisch klingt? Kurz, Worterklärung und Ableitung von שָׁרִים sind ebenso verfehlt, wie die von שָׁרוֹת.

Man kann aber diese drei **nomina** etymologisch und im Zusammenhange nur richtig erklären, wenn man von einer Wurzel שרת ausgeht. Das Vorhandensein eines solchen und seine Bedeutung ist durch das öftere Vorkommen in der Mischna-Literatur gesichert. Es kommt nämlich vor: והיו מים שורתין על ברכי (Berachot 22 b.): „Wenn Wasser auf seine Knie fließen“, ferner צלוב שדמו שורת (Oholot 3, 5): ein Gehenkter, dessen Blut abfließt, ausfließt, ferner מפני ששורת (nämlich דם: Keritot 22 a.) in demselben Sinne, endlich בהמה ששושת (Chulin 38 a.), ein Thier, das Unrath ausfließen läßt. Zu diesem Stamme ist noch zu rechnen שׁוֹת שְׁתִין, das die Bedeutung hat: der Abflußort des Weines, welcher auf den Altar gegossen wurde. נסכין ירדו לשתין (Mella 11 a. in der Mischna), ferner למטה ברצפה באותו המקום היה שם אמה על אמה ומבלא של שש ושבעה היתה קבועה בה שבה יורדין לשית ומנקין אותו: Unten am Estrich (des Vorhofes nach dem Altar) war ein Ort von einer Quadratelle und eine Tafel von Marmor, woran ein Ring befestigt war, und durch diesen Ort stieg man hinunter in den Abflußort, um ihn zu reinigen. Diese Bedeutung ist gesichert durch die Sage, daß David dieses שית habe zur Aufnahme des Weines vom Altar ausgraben lassen: בשעה שכרה דד שיתין (Sukka 53 a. zweimal, vgl. das. 49 a.).

Die hebräische Sprache hatte demnach ein Verbum שרה in der Bedeutung „fließen“; denn man giebt doch gegenwärtig zu, daß Sprachelemente in der talmudischen Literatur, welche sich nicht im Aramäischen wiederfinden, urhebräisch sind. Dieses Verbum ist aber auch im Althebräischen zu erkennen, und zwar in den drei oder vier Stellen, die wir behandelt haben. Gehen wir von der Jesaianischen V. aus: והיה שרותיה מדכאים; wir müssen aber den zweiten Halbvers heranziehen: כל עשי שכר אגמי נפש, das Letztere wird als Miethlinge, mercenarii, erklärt. Nichts kann falscher sein. Denn „Lohn machen“ kann doch nicht bedeuten, sich um Lohn vermiethen. Und giebt es nicht dafür eine ausgeprägte Form שכירים, die auch poetisch gebraucht wird? Plausibler scheint noch die Erklärung der LXX: *ποιοῦντες τὸν ζῦθον*, „die Bierbrauer“. Die einzig richtige Erklärung giebt das Targum; והוו עבדין סיכרא וכנשין מיא, die, welche Schleußen machen und Wasser sammeln. Kein Hebraist wird wohl etwas dagegen haben, daß שָׂכָר für סָכָר geschrieben sein kann, wie סכך und שבך, ferner מִשְׂכָּה und מסכה, dann שסס und ססס, endlich סרין und שרין. Also sind die עשי שכר von סכר verstopfen, die „Schleußenarbeiter“ oder Dammarbeiter, welche dafür sorgen, daß das überfluthende Nilwasser nicht zerstörend wirke. Der ganze Passus in Jesaia (Vers 5—10) spricht also von Wasser, vom Meere, Nil und seinen Kanälen, die ausgetrocknet sein worden. Alle, die davon ihre Subsistenzmittel ziehen, werden in Folge der Trockenheit brodlos werden: die Fischer, die Angelwerfer, die Netzbereiter; aber auch והיו שרותיה מדכאים. Es kann sich in diesem Zusammenhange nur auf das „Wasser“ beziehen. Sind die עשי שכר die Dammarbeiter, so müssen die שרותים nothwendiger Weise solche bedeuten, welche das Wasser in Fluß bringen, die Hindernisse beseitigen, welche das freie Fließen des Nil und der Kanäle nach allen Seiten hemmen, also Wasserarbeiter. Hier haben wir

das Verbum שתת in der Bedeutung „fließen“ und fließen machen; שָׁתוֹת ist ein nomen agendi statt שַׁתָּת oder שׁוֹתֵת, wie אָמוֹן, ferner יָקוּשׁ, neben יָקוּשׁ und יֵקֵשׁ und רָזוֹן neben רֵזֶן. Der Jesaianische Vers erhält durch diese Bedeutung des Wortes eine außerordentliche poetische Eleganz. Die „Wasserarbeiter“ werden gebeugt und alle Schleußenarbeiter betrübter Seele sein. Nebenher sei bemerkt, daß man statt שָׁתֹתָיה lesen muß שָׁתֹתֵיהֶם; das ם ist durch das voraufgehende ם in מדכאים absorbirt.

Bedeutet die Wurzel שתת in diesem Verse fließen, so können die andern zwei oder drei Stellen, welche die Lexicographen so falsch auslegen und ableiten, ihren richtigen Sinn erhalten. Zunächst die Stelle in Samuel. Das Targum interpretirt taktvoll עד שתותיהם mit בית בהתתן „Schaam“. Der Amonitenkönig ließ den Gesandten Davids die Kleider bis zu den Schaamtheilen abschneiden. עד שתותיהם ist demnach ganz einfach zu erklären. Es ist nicht von dem hintern Theil, sondern von dem vorderen Theil, vom penis, die Rede. שתות statt שתותות, sind die „Rieseler“, die membra virilia, welche Wasser fließen lassen. Es ist eine viel größere Schmach, wenn den Gesandten der Anzug von vorne bis zur Hälfte der Art abgeschnitten wird, daß die Schaam nicht verdeckt werden kann. Möglich, daß שֵׁת, ערות מצרים auch eine Abkürzung von שתות ist, und dasselbe bedeutet: חשפי שת, dedecto pene.

In Psalm כי השתות יהרסון bedeutet das Wort ebenfalls die „Wasserrieselung, das Wasserwerk“. „Denn wenn das Wasserwerk zerstört, durchbrochen wird (so daß das Wasser ohne Wirkung abfließt)“, צדיק מה פעל, was hat der Gerechte gethan? In wie fern kann der Gerechte beschuldigt, oder dafür verantwortlich gemacht werden? Das tempus perfecti, das die Ausll. zu diesem V. nicht verwinden können, hat in diesem Zusammenhange seinen correcten Sinn. Es ist eine ironische Wendung

gegen die Frevler, welche aus Verfolgungsſucht dem Gerechten Schuld aufbürden (vgl. Pſ. 7, 4 fg. 31, 19; 35, 20; 59, 4; wohl auch 64, 7). Syntaktiſch iſt der Paſſus zu erklären, daß אם hinter כי, wie öfter, weggelaſſen iſt, ſo daß er die Geſtalt hat: כי אם השחה ידרסן צדיק מה פעל.

Die hebräiſche Lexicographie, wenn ſie ſich einmal entſchließen wird, auch die Elemente aufzunehmen, welche ſich nicht in der Bibel finden, wird jedenfalls das Verbum שחה, als fließen, rinnen, einreihen müſſen.

Mardochai ben Hillel, ſein Leben, ſeine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdiſchen Literatur-Geſchichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Fortſetzung.)

Ferner ſind, wie ſich Jeder leicht überzeugen kann, die zahlreichen Citate aus „Mardochai", die Joſeph Kolon, dem der rheiniſche Mardochai vorlag [1]), in ſeinen Gutachten bei-

[1]) Ergiebt ſich aus deſſen G a., Nr. 63 (S. 60 a.): ראיתי במרדכי הגדול מאושטרייך אשר יש בו כמה דברים אשר אין נמצאים במרדכי שלפנינו. Unter מ' הג' מאושטר' iſt einfach der „öſtreichiſche Mard." zu verſtehen; הגדול iſt, wie gewöhnlich, im Gegenſatz zu Schlettſtadt's kleinem Mard. hinzugefügt.

bringt, in der Regel genau an der von ihm angegebenen Stelle in unseren Ausgaben zu finden; während ich viele von ihnen in den Handschriften vergebens gesucht habe. Die verhältnißmäßig wenigen Stellen, welche er anführt, die in unseren Ausgaben, dann aber auch in den Handschriften fehlen, sind, wie wir gleich sehen werden, auf geringere Abweichungen in den verschiedenen Abschriften einer und derselben Redaction zurückzuführen. Auch das Gutachten Abigdor ha-Cohen's, das Isserlein's Schüler, Israel Bruna, aus dem östreichischen Mardochai anführt, fehlt in unseren Ausgaben, während es in den Handschriften, und zwar genau an der dort angegebenen Stelle, zu finden ist [1]).

Aus alle dem ergiebt sich, daß unsere Ausgaben den **rheinischen** Mardochai wiedergeben, der **östreichische** Mardochai aber in den Handschriften von **Budapest** und **Wien** vorliegt, zum Theile auch in der **Münchener** Handschrift des Herrn **Merzbacher**.

Der rheinische Mardochai, welcher, später durch den Druck vervielfältiget, schließlich den Oestreichischen aus der Praxis ganz und gar verdrängt hat, war nicht nur im Westen Deutschlands und in Frankreich [2]), sondern auch in Italien [3]) im Gebrauche, der östreichische im östlichen Deutschland und in den östreichischen Erblanden [4]).

Die verschiedenen Abschriften, die von der einen oder der

---

[1]) S. Isr. Bruna Ga. Nr. 166. Das, wie sich aus der Einleitung das. ergiebt, aus Ketub. II. citirte Ga. steht in B. und W. z. St. gegen Ende des Abschnittes.

[2]) S. weiter über Samuel Schlettstadt und seine Hagahot, Abschn. VII.

[3]) S. ob. S. 378 Anm. 1.

[4]) Vgl. ob. S. 323.

andern Redaction circulirten, stimmten aber auch unter einander nicht immer überein; sie wichen vielmehr nicht selten von einander ab, hatten mitunter nicht nur eine verschiedene Fassung, sondern oft auch verschiedene Zusätze [1]), zumeist solche, welche die beiden Redactionen von einander entlehnt hatten, auf welchen Umstand wir noch zurückkommen. So fehlen Stellen, welche aus dem rheinischen Mardochai angeführt werden, nicht nur in den Handschriften, was natürlich ist, sondern auch in unseren, die rheinische Redaction enthaltenden, Ausgaben, wo man sie mit Sicherheit erwarten sollte [2]); während andere Stellen aus demselben, von denen ausdrücklich angegeben wird, daß sie im östreichischen Mardochai fehlen, nicht nur in den Ausgaben, sondern auch in den Handschriften zu finden sind [3]). Eine Vergleichung des Mardochai zu Berachot in der Ausgabe von Soncino (s. ob. S. 319), welche ebenfalls die rheinische Redaction wiedergiebt, mit dem Mardochai in den gewöhnlichen, späteren Ausgaben zeigt am deutlichsten, wie stark die verschiedenen Exemplare derselben Redaction von einander abweichen. Der Mardochai von Soncino hat wohl manche kleine Zusätze, die in unseren Ausgaben nicht stehen, dafür aber viele Stellen nicht, welche diese aufgenommen haben [4]).

---

[1]) Vgl. die Stelle bei Joseph Kolon ob. S. 320, Anm. 1.

[2]) S. Isserlein פסקים וכתבים Nr. 11, 37 und 186.

[3]) So das Citat in תרומ׳ הדשן Nr. 213, das in den Mss. und in Ed. Kidd. II. 517 steht. Die von Israel Bruna Ga. Nr. 194 angeführte Stelle zu Jebam. IV, die sich nur im östreich. Mard. finden soll, steht sowohl in den Mss. als auch in Ed. das. §. 18 Ende.

[4]) So fehlt z. B. in Ed. Soncino גרסי׳ בפ׳ ג׳ דשבועות bis סמוך למטתו in Ed. I. 5; das. 10. תפלה קצרה bis היה עליו לטורח; das. 12. ההוא טעייא bis אתה עומד; das. 13 כביר לא ימעם bis ואחוה ואהבה; das. 16 הא דמהדר bis שפיר דמי u. s. w. Ebenso fehlen die meisten im Texte von Ed. als הגה״ה bezeichneten Stellen. Da diese in Ed. Soncino fehlenden Stellen in den Mss. vorkommen; so waren sie ursprünglich offenbar bloß Randglossen, die nach dem östreich. Mard. gemacht wurden, in der Ausgabe von Soncino noch nicht, wohl aber in den späteren Ausgaben in den Text gedrungen sind. Vgl. weiter Abschn. VII.

Wenn wir nun den rheinischen und den oestreichischen Mardochai mit einander vergleichen und dabei von den später zu besprechenden Hagahot, sowie von den verschiedenen fremden Bestandtheilen, welche unsere Ausgaben aufgenommen haben (s. Abschn. VII.), vorläufig absehen; so ergiebt sich ein weitgehender Unterschied sowohl in formaler als auch in sachlicher Beziehung.

Zunächst ist der Inhalt, so weit er beiden Redactionen gemeinschaftlich ist, verschiedenartig geordnet, nicht selten gar so, daß ganze Partieen in verschiedenen Capiteln, ja sogar in verschiedenen Tractaten stehen. Wird nämlich irgend eine Frage an mehreren Orten berührt, so ist mitunter das einschlägige Material in der einen Redaction an dem einen, in der Andern an einem andern Orte angeführt [1]).

Ungleich wichtiger als diese verschiedene Vertheilung des Materiales ist die Verschiedenheit desselben an sich. Ganze Partieen, welche die eine Redaction ausführlich bringt, erscheinen in der andern mehr oder minder stark gekürzt, oder fehlen ganz und gar.

In dieser Verschiedenheit des Inhaltes sind gewisse principälle Gegensätze zwischen den beiden Redactionen deutlich zu erkennen. In dem rheinischen Mardochai tritt zunächst die Tendenz hervor, das vorgefundene Material zu reduciren und zu kürzen [2]), so daß unsere Ausgaben an Inhalt und Umfang

[1]) So haben z. B. die Mss. eine Abhandlung zu Meg. IV., welche in Ed. dort fehlt, aber ihrem Hauptinhalte nach, wenn auch gekürzt und in anderer Reihenfolge, schon das. II. steht. Cap. II desselben Tractates schließt in B. und W. vor § 802 in Ed. u. z. mit der dort fehlenden Bemerkung: הילכות ספירת העומר בסוף פסחים; aber M. z. St. bringt bereits einen Theil dieser Halachot, wie sie Ed. z. St. § 802 hat, Ed. selber fügt § 803 noch einen Theil derselben hinzu. Alle diese Halachot stehen in B. und W. am Ende v. Pessachim, wo sie wieder in Ed. fehlen.

[2]) Vgl. z. B. das willkührlich gekürzte Ga. des R. Gerschom in Ed., Sabb. I. 246 mit der ursprünglichen Fassung in den Mss. (s. die hebr.

um gute zwei Drittheile kleiner als die Codices von Budapeſt und Wien, d. h. als der öſtreichiſche Mardochai, ſind. Am häufigſten haben ſie Citate und Auszüge aus den Toſſaphoth-Sammlungen weggelaſſen, die in den Handſchriften oft mehrere Columnen ausmachen [2]); nicht ſelten laſſen ſie ſogar ganze Capitel gänzlich unbeſprochen, welche im rheiniſchen Mardochai eingehend behandelt ſind [3]).

Ein zweiter characteriſtiſcher Gegenſatz liegt in der mehr oder minder häufigen Anführung der Autoritäten der verſchiedenen Länder. Im öſtreichiſchen Mardochai finden die öſtreichiſchen Autoritäten, namentlich Iſaak Or-Sarua, Abigdor ha-Cohen und deſſen Schwiegervater Chajim b. Moſe, die weitgehendſte Berückſichtigung, die in

---

Beilage Nr. IV.), vgl. ferner Ed. in Meg. III. 817: ועוד האריך הרב ואומר ואני קצרתי כי לא נפניתי mit B. und W. z. St., die den ganzen, אני אם יש שם כהן beginnenden, Paſſus haben, den חדושי אנשי שם z. St. anmerken, worauf ſie die ganze Stelle מיהו אם אותו הנותן וכו' bringen, welche die Hagahot z. St. nachtragen. R. ha-Schana III. 720, Ed.: עיין בס' הרוקח הגדול ושמה האריכות: הגה ולא נפניתי להאריך, wozu B. und W. hat aber die ganze Stelle ausführlich wie ſie, allerdings nicht im Roteach, wohl aber im Raben (אבן העזר Nr. 61) ſteht. Erub. IV. 501 in Ed.: ורבי אפרים ברבי יצחק אסר והאריך ואני קצרתי, wofür ſämmtliche Mss. die lange und hartnäckige Controverſe zwiſchen R. Ephrajim und R. Joël nach Or-Sarua II. S. 4 haben. Vielen ähnlichen Beiſpielen werden wir noch begegnen.

[2]) So haben, um nur ein Beiſpiel anzuführen, B. und W. zu B. Batra I. 469, erſt ein längeres Citat aus תוס' רבי אברהם, womit unſere Toſſaph. daſ. 5 b. s. v. מי אמרינן zu vergleichen ſind; darauf ein anderes Citat aus dem Ri (in unſeren Toſſapf. daſ. s. v. כל האומר לא לויתי in anderer Faſſung gegeben) dann aus R. Chananel (vgl. Toſſaph. daſ. 5 a. s. v. מד' אמות ולמעלה), dann wieder aus dem Ri (vgl. Toſſaph. daſ. 6 a. s. v. ומוד' ר' הונה), darauf folgt der Paſſus in Ed. daſ. בי כוי מתוספי ר' לא הוי חוקה וכו', aber ausführlicher und mit dem Vermerke: משה ומתוספי ר' יצחק; darauf ein Citat aus R. Joël, ein Anderes vom Rizba, worauf endlich Ed. daſ. 470. folgt.

[3]) So Erub. IX. und X. und Maccot III.; zu letzterem Capitel hat auch Aſulai (II. s. v. מרוכי) die betreffende Abhandlnng in einem alten Mard. — Ms. geſehen.

der rheinischen Redaktion bedeutend eingeschränkt ist, welche unter Andern auch zahlreiche Gutachten der beiden Letztgenannten weggelassen hat [1]), dafür aber Autoritäten vom Rhein und aus Frankreich, ja aus England anführt, deren Aussprüche und Lehrmeinungen dort fehlen [2]).

Endlich macht sich im rheinischen Mardochai noch die Tendenz deutlich bemerkbar, Stellen, welche einer gelinden Auffassung oder gar weitgehenden Erleichterungen in der religiösen Praxis das Wort reden, sowie solche Stellen, welche der bereits recipirten religiösen Praxis widersprechen, entweder ganz und gar wegzulassen [3]), oder nur in kurzen Auszügen und

---

[1]) R. ha-Schana, Ende, hat B. und W. eine drei Columnen große Stelle, die in Ed. fehlt; diese enthält zunächst das, in Beilage V. als Nr. 1. edirte, Gutachten Abigdor ha-Cohen's, sodann ein längeres, in der Fassung allerdings etwas abweichendes, Citat aus Or-Sarua II. §. 257. Ebenso fehlt in Ed. das Ga. Abigdor ha-Cohen's das B. und W. zu B. Mezia VI. 350 Ende bringen, (s. das. Beil. V. Nr. 2. und das andere in mehrfacher Beziehung interessante, Gutachten desselben, das Isserlein aus Gittin IX. anführt; vgl. ob. S. 326 Anm. 3. dasselbe, hebr. Beilagen, V. Nr. 3. Vgl. noch weiter Abschn. IX. s. v. Abigdor ha-Cohen und Chajim b. Mose.

[2]) So fehlen in B. und W. theilweise auch in M., zahlreiche Gutachten des Tobia a. Vienne, die der rheinische Mard. z. B. Meg. II. 798, Ab. Sara. I. 809 und IV. 845 Ende bringt. Ferner fehlt dort die Berufung auf Chajim ha-Cohen in Ab. Sara I. 809, IV. 847 (hier mit dem ausdrücklichen Vermerk: מצאתי) und. V. 856. Die auf Salomo b. Heiligen a. Dreux in B. Mez. VII. 368; auf David a. Metz, Berach. VI. 119; Jakob a. Orleans, Hagah. B. Mez. 455; Isaak aus London, B. Kama X. 151. Vgl. noch weiter Absch. IX. s. v. Matatia aus Chinon.

[3]) Nach Sabb. VII. 467 hat B. und W.: וכסי' ס"ן ד"ס התיר ראב"ה לחלוש נוצה במקום שחיסה; Der ganze Passus fehlt in Ed. und ist erst in den Hagahot z. St. nachgetragen. — Pessach. I. 541 Ende fügt B. (unter §. 186), W. und M. Folgendes hinzu: „ומה שמשייר ינחנו בצנעא כת' רבי' יעב"ץ, מכאן הייתי אומר הבודק ליל י"ד תכף לבדיקתו שורפו ולא משהי עד למחר בשעת ביעורו מדקתני מה שמשייר דמשמע מאכילתו ולא קתני מה שמצא בבדיקתו ומה שמשייר, ועוד כיון דטעמי כדי שלא תבוא חולדה ותטול בפניו א"כ להצניעו אסור דהצניעו עד למחר לא מצינו בתלמוד"; vgl. Hagah. Maimun. הלכ' חמץ ומצה III, 1. Diese ganze, der recipirten

in einer Fassung zu geben, welche sie als nicht maßgebend hinstellt [1]).

Praxis widersprechende, Stelle' ist in Ed. weggelassen. — Beza II. 673 haben B. und W.: מכאן עיקר „ קימחא יש ללמוד היתר לאותן אובלידי"ש וקנטיל"ש של גוים הנישולין בביצה דאין לאסור משום בישולי גוים, was in Ed. fehlt; vgl. Tossaph. das. 16 b. s v. קמ"ל קמח' עיקר. Die von B. und W. zu Jebam. IV. 31 gebrachte Decision Abigdor ha-Cohen's, daß ein verheiratheter Levir zur Vornahme der Chaliza gezwungen werden kann, da er jetzt ohnehin keine zwei Frauen zu gleicher Zeit nehmen darf, fehlt in Ed. und ist erst von den Hagahot z. St. unter §. 108 nachgetragen. S. noch die von Mose Isserles z. Jore-Deah 195, 14. gebrachte Stelle aus Mard. (vgl. ש"ך z. St.), welche er verwirft, die in Ed. nicht steht, wohl aber in B. und W. zu Sabb. I., so wie weiter die hebr. Beilage Nr. VI., die einen Zusatz bildet, der zu Pessach. II, 566 in B. (unter §. 200) und W., in etwas gekürzter Fassung auch in M. steht.

[1]) So ist die Besprechung der Modalitäten, unter welchen am Sabbat in einem Schiffe gefahren werden darf, und die im Zusammenhang damit behandelte Ansicht des Samuel b. Meïr, der ursprünglich auch das Fahren im Wagen am Sabbat erlauben wollte, in Ed. Sabb. I, 257 und 258, nur ein kurzer, stark entstellter Auszug dessen, was die Mss. z. St. über dieses Thema haben, und in Ed. in den Hagahot, das. 452—455 nachgetragen ist. — Meïr v. Rothenb. hatte bekanntlich das Heizen am Sabbat durch einen Nichtjuden auch im Winter verboten (s. dessen Ga. ed. Prag Nr. 94 u. Hag. Maim. zu Sabb. IV.). B. und W. haben nichts desto weniger am Schlusse von Sabbat das Gutachten des R. Jomtob a. Joigny, das einer entgegengesetzten milderen Praxis entschieden das Wort redet; dieses, ebenfalls erst von den Hagahot, das. §. 452 nachgetragene Gutachten, ist in Ed., das. I. 250, stark gekürzt mit der Bemerkung והאריך בראיות וכו'. — Das. II. 284 haben B. und W. eine Stelle aus den Schriften des Samuel b. Baruch genau so, wie sie Hagah., das. §. 456, steht. Diese Stelle fehlte nämlich im rheinischen Mard. ursprünglich ganz; eine später in den Text aufgenommene Glosse in Ed. erwähnt sie wohl, aber mit dem, für diese und für andere ähnliche Stellen bezeichnenden, Vermerke: והאריך בראיות ואין לי להאריך כי לא נהיגינן הכי. — Das. II. 262 heißt es in Ed. ודכבני נרבונא אוסרים נר של שעוה, aber in B. und W. ודברי אנשי נרבונא אינם נראים שאוסרים נר של שעוה. — Meg. III. 331 zu מניחין התלמוד ועושין ע"פ המדרש fehlt in Ed., was in B. und W. das. hinzugefügt ist: ועוד יש הרבה שאנו מניחין התלמוד ועושין אחר המדרש vgl. B. Mez. VII. 371.

(Fortsetzung folgt.)

Abhandlungen.

Auslegung des sechszehnten Psalmes und dessen geschichtliche Beziehung.

Der nach masoretischer Zählung 16te, in den Septuaginta 15te Psalm gehört bekanntlich zu den dunkelsten Partien des Psalters. Diese Dunkelheit wird dadurch nicht vermindert, daß die meisten Verse desselben sich leicht und glatt lesen, und daß eigentlich nur der Schluß von Vers 2 und der ganze Vers 3 grammatisch und exegetisch wie ein Räthsel erscheinen. Aber die Dunkelheit dieser Verse wirft auch einen Schatten auf die hellen Partien. Denn ganz offenbar bilden sie zusammen mit V. 4 eine Antithese zu den nachfolgenden V.V. 5—6. So lange also das eine Glied der Antithese nicht durchweg verständlich ist, kann die Pointe des andern nicht in ihrer ganzen Schärfe erkannt werden. Diese Gliederung ist aber unkenntlich. Die gewaltsamsten exegetischen Operationen sind zur Erklärung der Schwierigkeit angewendet worden, um einen leidlichen Sinn herauszubringen. Allein die verschiedenen künstlichen Auslegungen mögen kaum die Autoren befriedigt haben. Hupfeld braucht in seinem Commentar zu diesem Ps. nicht

weniger als acht Seiten (I S. 314—321), um diese anderthalb Verse zu erläutern und die anderweitigen Auslegungen zu widerlegen. Ein schlimmes Symptom für die Richtigkeit der Interpretation, wenn eine solche Prolixität dazu erforderlich ist. Eigentlich sind es nur elf Worte, die dem Verständnisse Schwierigkeiten bieten, von denen noch drei: אשר בארץ המה abzuziehen sind, weil sie einen unzweideutigen Sinn geben, oder eigentlich sind nur die zwei Wörter בל עלך in Verbindung mit מוכרי dunkel, und diese hat Hupfeld eben so wenig befriedigend erklärt wie seine Vorgänger und Nachfolger. Er verwirft mit Recht Hitzig's Emendation בלעדיך statt בל עלך, weil dadurch kein besserer Sinn erzielt wird, und eben so die abgeschmackte hubigantische Emendation: בל בלעדיך. Aber seine eigene Erklärung, daß בל hier die Bedeutung von בלתי, nisi, haben soll, ist nicht weniger unhaltbar. Es hieße, den Sprachelementen Gewalt anthun, wenn ihnen eine anderweitig nicht begründete Bedeutung beigelegt werden soll, und daß בל eben so viel wie בלתי bedeuten soll, kann schlechterdings nicht belegt werden. Auf die übrigen Erklärungen dieses Passus braucht gar nicht eingegangen zu werden; sie thun sämmtlich der Grammatik Gewalt an.

Um zum richtigen Verständnisse des ganzen Psalmes zu gelangen, muß man vom Gewissen ausgehen. Der Schluß des ersten Gliedes der Antithese oder V. 4 spricht unzweideutig vom Götzenthume, vom Götzendienst und von Götzendienern. Das Wort אַחֵר מהר weist entschieden auf einen andern Gott, welcher Jhwh entgegengesetzt ist, d. h. einen für Israel fremden Gott, oder Götzen. Die meisten Ausleger haben diese Bedeutung des Wortes angenommen, weil es durch Jesaia belegt ist וכבודי לְאַחֵר לא אתן, wo es den Sinn אֵל אַחֵר involvirt. עצבותם ebenfalls als Götzen zu deuten, verbietet indeß das Lexicon. Diese Bedeutung von אחר tritt unzweideutig durch das dabeistehende Verbum heraus. Die Ausll. hätten nicht

nöthig gehabt, ſo viel philologiſchen Ballaſt zuſammenzutragen, um das Verbum מהר als „eintauſchen“ zu erklären, wenn ſie auf die zwingend nothwendige und einfache Emendation gekommen wären, daß dafür הֵמִירוּ geleſen werden müſſe, worauf die Parallele Jerm. 2, 11 führt. In dieſem V. iſt alſo entſchieden von ſolchen die Rede, welche den Gott Israels verleugnet und dafür einen anderen Gott „eingetauſcht“, gewählt haben. Von dieſen wird ausgeſagt, daß ihre Leiden ſich häufen, zunehmen werden: ירבו עצבותם אַחֵר הֵמִירוּ. Wie abgeſchmackt erſcheint dagegen die Erklärung des Paſſus אחר מהר, „die zu einem Andern eilen“ (LXX *μετὰ ταῦτα ἐτάχυναν*), oder einem Andern Brautgeſchenk machen (von מֹהַר)! Das Folgende בל אסיך נסכיהם, wäre demnach leichter zu erklären; der Sinn wäre: „ich mag nicht das thun, was dieſe thun, welche einen Andern eingetauſcht haben“. Störend iſt nur das Wort מִדָּם „Gußopfer von Blut“, mit Blut vermiſcht, kommt ſonſt nicht vor. Aber das Targum hat ſchon das Richtige, wahrſcheinlich nach einem beſſeren Texte, nämlich וְדָם. Das מ in מדם iſt herübergezogen vom Schluß des Wortes נסכיהם. Aber וָדָם allein erſcheint zu kahl; ſo muß noch das Suffixum dazu genommen werden, alſo: בל אסיך נסכיהם וְדָמָם. Das Verbum הסיך wird hier zeugmatiſch gebraucht und auch für Blut angewendet, um nicht langſtilig zu ſagen: וכל אזרק דמם. Dabei bliebe aber der Schluß: וכל אשא את שמותם על שפתי noch nicht gut verſtändlich, da er ſich doch nicht auf die götzendieneriſchen Perſonen, ſondern auf die Götzen ſelbſt beziehen kann: „ich mag ihren Namen nicht auf meine Lippen heben“, was doch offenbar ſagen will: „ich will ſie nicht anrufen, will nicht bei ihnen ſchwören“. Bezieht ſich der Schluß auf mehrere Götter, ſo muß auch der Eingang den Plural angeben. Wir ſind alſo genöthigt, eine noch weitergehende Emendation zu machen, nämlich ſtatt אַחֵר zu leſen אֲחֵרִים. Dieſe

L.A. hatte die syrische Version vor sich. Sie übersetzt nämlich: נסכן כאכיהן אחריא בעגל. Hier ist מ von dem darauf folgenden מהר in מ absorbirt worden. Unter אחרים können elliptisch eben so gut אלהים אחרים verstanden sein, wie unter אל אחר = אחר. Der Vers würde also lauten: ימם עצמתם אחרים המירו בל אסיך נסכיהם ודמם ובל אשא את שמותם על שפתי. Der ganze zweite Halbvers kann sich dann auf Götzen beziehen: „ich mag nicht ihr Gußopfer und ihr Blut darbringen und ich mag ihren Namen nicht auf meine Lippen heben". Daran schließt sich harmonisch die Antithese V. 5: ה' מנת חלקי וכוסי

Bildet V. 4 einen Theil des ersten Gliedes in der Antithese, so muß man von diesem ausgehen, um an der Hand der Grammatik und Aesthetik das Voraufgehende zu erklären. Die Ueberzeugung hätte sich kritischen Ausll. längst aufdrängen sollen, daß mit der gegenwärtigen Beschaffenheit der Verse 2b. und 3 nichts anzufangen ist. Sobald ein Text künstlich und gezwungen gedeutet werden muß, so verräth er sich als verderbt. Auffallend ist es, daß Olshausen, welcher für Textschäden einen guten Blick hat, gerade diesen Ps. für weniger beschädigt hielt. Die angegebenen Stellen sind entschieden arg corrumpirt. Um die Schäden zu heilen, muß man das Verfahren einschlagen, die Buchstaben an einander zu reihen, um wie bei einer dunkeln Inschrift eine passende Sonderung herauszufinden. Reihen wir die Buchstaben eng an einander, wie sie ursprünglich, ehe die Masora sie gesondert und ehe es noch Final-Buchstaben gegeben hat, geschrieben waren: טובחיבלעליבלקחשישמאשרבארצהמהאדיריכלחפציבם. Einige Wörter lassen sich bei aufmerksamer Betrachtung sofort ausheben, טובחי, ferner אשר בארץ המה und חפצי בם. Um die übrigen Buchstaben zu begriffsmäßigen Wörtern zu combiniren, muß man das Voraufgehende zu Rathe ziehen; welches einen guten Sinn giebt. שמרני אל כי חסיתי בך אמרת לה' אדני אתה. Mit diesem Vers beginnt schon die Antithese, welche in V. 5

weitergeführt wird: „Ich vertraue auf dich, ich sprach zu Jhwh: Du bist mein Herr“ — Antithese — „Ihre Schmerzen werden zunehmen, die Andere eingetauscht“ — „Gott ist die Gabe meiner Bestimmung“. Folglich muß 2 b. und 3 auch noch zum Gliede der Antithese gehören. Davon müssen wir ausgehen, um eine passende Sonderung der Buchstaben vorzunehmen. Leicht leslich sind קדשים und ואדירי, also „Heilige und Vornehme“. Da in dem tadelnden V. 4 das Subjekt fehlt, so muß es in V. 3 stecken. Zunächst bietet sich ואדירי dafür an. Da aber der Tadel sich auf diese beziehen muß, so wird man darauf geführt, daß die Wörter חפצי בם im verneinenden Sinn gebraucht sein müssen, also וַאֲדִירֵי כָל חפצי בם, nicht וַאֲדִירֵי. Aquila übersetzt in diesem Sinne: *ὑπερμεγέθεσι μου*: „an meinen Prächtigen, Hohen, Großen, Vornehmen habe ich keinen Gefallen, ihre Leiden werden zunehmen, die da Andere eingetauscht haben“. Allmälig lichtet sich das Chaos.

ואדירי כָל חפצי בם

ירבו עצבותם.

Zu ואדירי bildet offenbar das Wort קדשים eine synonyme Parallele. קדשים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם. Diese Verneinung sollicitirt auch die Verneinung im Anfang, also:

מוכתי כל ... קדשים אשר ... ואדירי כל. So bleibt nur noch dunkel: עלכל, das sich aber sofort für uns in zwei Wörter auflöst: עֲלֵי כָל. Das Ganze erhält natürlich eine ganz andere Gestalt; es bildet das erste Glied der Antithese:

אמרת לה' אדני אתה

מוכתי כל עֲלֵי כָל קדושים

אשר בארץ המה

ואדירי כָל חפצי בם

ירבו עצבותם.

Die Verderbniß von כל in כל und vice versa kommt auch sonst noch vor.

Ganz offenbar will der Psalmist sagen: „Jhwh ist mein Herr — auf den ich vertraue — mein Glück hängt nicht von den Heiligen oder all den Heiligen ab, die im Lande sind, und nicht von meinen Vornehmen, an denen ich kein Gefallen habe. Ihre Leiden werden (vielmehr) zunehmen, da sie Andere eingetauscht haben".

Bleiben wir einen Augenblick stehen, um zu untersuchen, was denn das für Heilige gewesen sind oder gewesen sein können, von denen der Psalmist so wegwerfend spricht. Denn offenbar bezieht sich das בל חפצי בם, wie ירבו עצבותם eben so sehr auf קדושים, wie auf אדירי. Es ist nicht mit Olshausen an die ἅγιοι oder ὅσιοι der Makkabäerzeit zu denken, da sie hier als verworfen geschildert werden. Die Bedeutung von אדיר in Concreto oder im wirklichen Leben entspricht ungefähr dem Begriff Patron, zu welchem Andere in einem untergeordneten Verhältniß stehen, wie Jeremia 14, 3: ואדיריהם שלחו צעיריהם; Nehemia 10, 29—30: כתוכים על אחיהם אדיריהם . . . ושאר העם; daf. 3, 5: ואדיריהם לא הביאו צואריהם בעבדת אדניהם. Es waren Familienhäupter, denen die übrigen Glieder als Clienten untergeordnet waren. Wenn der Dichter des Psalmes sagt: an meinen אדירים habe ich kein Wohlgefallen, da er doch unstreitig ein Levite von der Sängerklasse war, so meinte er entschieden damit die ihm vorgesetzten Ahroniden, denen die Leviten untergeordnet oder beigegeben waren. Er sprach also damit einen Tadel gegen seine Vorgesetzten aus, daß sie andere Götter eingetauscht haben, und darum sage er sich von ihnen los oder habe keine Interesse mehr an ihnen, was חפץ auch bedeutet. — Dasselbe, was אדירים im Verhältniß zu den Leviten bedeutet, nämlich Ahroniden, bedeutet auch קדושים, die „Heiligen" im Allgemeinen[1]). Nicht bloß Ahron wird קדוש ה׳

[1]) In diesem Sinne muß auch das Wort in Deuteronom 33, 3 genommen worden: אף חבב עמים כל קדשיו בידך. LXX übersetzen es geradezu:

genannt (Ps. 106, 16), sondern auch sämmtliche Ahroniden. Ich erinnere an Jes. 43, 27: ואחלל שרי קדש; „die Fürsten des Heiligthums", sind gleich (Chronik I, 24, 5): כי היו שרי קדש מבני אלעזר ומבני איתמר. Nachkommen Eleasars und Ithamars. Der citirte Vers in Deutero-Jesaia sagt aber unverkennbar aus, daß die Ahroniden von Gott abgefallen waren, und darum habe sie Gott entweiht, d. h. degradirt: ומליציך פשעו בי ואחלל שרי קדש. „Abfallen von Gott" heißt, sich anderen Göttern zuwenden. Das müssen also Ahroniden, priesterlichen Heilige gethan haben. Hiermit treten wir in eine historische Situation ein, welche unsern Psalm nach allen Seiten beleuchtet.

Als die Boten in Ezechiels Vision den Auftrag erhielten, Alle zu vertilgen, welche nicht das Zeichen haben, wurde ihnen bedeutet: „und von meinen Geheiligten oder Geweihten sollt ihr anfangen" (Ez. 9, 6): וממקדשי תחלו zu lesen: וּמִמְקֻדָּשַׁי, LXX

οἱ ἡγιασμένοι, „die Geheiligten" d. h. die Ahroniden. Dann erhält dieser bisher nicht recht verstandene Vers einen sehr guten Sinn. Die Gesetzgebung auf Sinaï wird in diesem Passus geschildert. Der Herr kam vom Sinaï, erglänzte von Seïr, erstrahlte vom Paran Berge, kam von Ribabot Kadesch (Meribat Kadesch, LXX *Κάδης*). Das darauffolgende אף חבב kann unmöglich bedeuten: „auch liebte er", weil חבב im Althebräischen nicht vorkommt, und es überhaupt keinen annehmbaren Sinn giebt. LXX übersetzen: *καὶ ἐφεισᾶτο*. Sie haben also חמל gelesen, wie sie denn meistens dieses Verbum mit *φείδεσθαι* übersetzen (auch Deuteron.). Aber חמל giebt eben so wenig einen passenden Sinn wie חבב. Man muß also lesen חֶבֶל, dann hat der ganze Vers Hand und Fuß: „Auch der Verband der Stämme und alle seine Heiligen" (Priester). Statt בידך muß ein anderes Wort stubstituirt werden. Als Gott auf Sinaï sich offenbarte, waren die vereinigten Stämme und die Ahroniden hinter oder bei ihm, waren zu seinen Füßen gelagert (חנו = חנו ?) und empfingen die Lehre. Das ist der einzig passende Sinn. Also sind קדושים Ahroniden. Auch Ps. 34, 10 יראו את ה' קדשיו ist vielleicht eine Anrede an die Priester. In Spr., Hiob und noch anderen Stellen hat קדושים einen ganz anderen, verfänglichen Sinn, den auseinanderzusetzen hier zu weitläuftig wäre.

καὶ ἀπὸ τῶν ἁγίων μου ἄρξασθε. Die Extermination soll mit den Geweihten oder „Heiligen" beginnen, weil sie mit dem Beispiel des Abfalls oder des Götzendienstes vorangegangen waren. Der Prophet Ezechiel kommt öfter auf dieses Factum zurück, daß eine ganze Reihe von den Söhnen Levi's oder Ahroniden an der götzendienerischen Verirrung Theil genommen haben. Nur die levitischen Priester von den Söhnen Zadok waren treu geblieben (44, 15): והכהנים הלוים בני צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי (auch 42, 13; 43, 19; 48, 11). Die Söhne Zadok sind treu geblieben, folglich haben die Söhne Abiathars dem Götzenthume gehuldigt; sie haben Priesterdienst vor den Götzen verrichtet (das. 44, 12): יען אשר ישרתו אותם לפני גלוליהם. Deßwegen sollen sie bei der zukünftigen Restauration degradirt werden, nicht mehr als Priester, sondern als hilfsleistende Leviten fungiren; sie sollen ihre Schmach tragen (das. 44, 13—14). Sie sollen nicht mehr Hüter des Altars, sondern des Heiligthums sein (V. 40, 45—46; 46, 20 und 24). Also gerade diejenigen, welche für das Volk bei Gott vermitteln (מליצים), Unglück von ihm abwenden und ihm Segen erwirken sollten, hatten sich einer frevelhaften Apostasie schuldig gemacht.

Wir treten hiermit einer historischen Erscheinung näher, welche bisher nicht in ihrer ganzen Tragweite erkannt wurde, und die tiefer in die Gefühlswelt mancher Psalmen einführt.

Zu welcher Zeit ist diese Apostasie eines Theiles der Ahroniden eingetreten? Ezechiel belehrt uns nur darüber, daß zu der Zeit, als er zu sprechen begann, im 5. Jahre seines Exils, d. h. unter Zedekia, dieser Zustand bereits ein Factum war. Aber wann war sein Anfang? Wir werden auf die Zeit nach Josia gewiesen. Er hatte mit dem Götzenthum vollständig aufräumen lassen. Aber gleich nach seinem unglücklichen Tode begann die Reaktion im Interesse des Götzenthumes, die um so

intensiver war, als die Anhänger desselben bis dahin sich hatten Zwang anthun müssen. Diese Reaktion begann mit Jojakim, der, wie wir wissen, die Propheten Jhwhs verfolgt hat. Unter ihm war der öffentliche Cultus polytheïstisch. Neben den assyrischen Götzen wurden auch ägyptische eingeführt, besonders der Cultus der saïtischen Neïth. Versetzen wir uns in die Lage einen Tag, nachdem Jojakim die fremden Culte dekretirt hatte. Wir wissen, daß Priester aus der Fremde zum Dienste der Götzen berufen worden waren (Ezech. 44, 7, 9). Aber die einheimischen oder die levitischen Priester sollten sich auch dabei betheiligen, sollten ihrem Gotte untreu werden. Wie haben sie sich bewährt? Wir wissen bereits, daß die Söhne Zadok sich fern von diesen Gräulen gehalten haben und können daraus folgern, daß die Söhne Abiathar sich so zu sagen der Staatsreligion gefügt und den Götzencultus mitgemacht haben. „Sie haben vor ihren Götzen Dienst gethan". Selbstverständlich wurden die Söhne Zadok mindestens beseitigt, der Tempeldienst wurde ihnen untersagt, und ihren Nebenbuhlern den Abiathariden übergeben. Wie mag es nun den eigentlichen Leviten ergangen sein? Sie waren den Ahroniden untergeordnet, so zu sagen, ihre Kapläne, und hatten keine freie Wahl, mußten das leisten, was ihnen von ihren Oberen befohlen war, gleichviel ob im Dienste Jhwhs oder in dem der Götzen. Die geringste Strafe, die sie bei etwaiger Renitenz traf, war die Entziehung ihrer, wenn auch schmalen Subsistenzmittel, die sie vom Cultus zu beziehen pflegten. Wenn nun von der Sängerklasse der Leviten verlangt wurde, daß sie Lieder zum Lobe der Götzen singen sollten, sie, welche unter Josia Jhwh zu Ehren ihr Saitenspiel angestimmt hatten (שיר ה׳ Ps. 137, 3), was sollten sie thun? Gewiß eine schwere Prüfung trat gerade an diese Klasse zur Zeit der Reaktion unter Jojakim heran, Verfolgung von Seiten des erbarmungslosen Tyrannen oder min-

bestens Subsistenznoth für sie und ihre Familien. Einige Psalmen verrathen uns die Stimmung mancher levitischen Sänger. Sie hatten mit widerstrebendem Gefühle sich am Götzenthum betheiligt, hinterher Gewissensbisse empfunden, ihren Abfall dann unter Thränen bereut und Reuepsalmen gedichtet.

Ps. 16 führt uns einen Sänger vor, der es gewagt hat, in der Nothlage sich selbst und seinem Gotte treu zu bleiben. Seinen Stimmungen und Gefühlen hat er in Versen Ausdruck gegeben. Er hatte sich von den „Heiligen" und seinen Patronen (אדירי), den Priestern, welche andere Götter eingetauscht hatten, losgesagt, er hatte sich vorgesetzt, alle Widerwärtigkeiten, die ihn deßwegen treffen sollten, über sich ergehen zu lassen, er klammerte sich an Jhwh. Aber er kann die Furcht vor dem, was da über ihn kommen soll, nicht unterdrücken, darum fleht er seinen Gott, dem er treu geblieben, an: „O behüte mich, denn auf Dich verlasse ich mich". Nur die Zeitlage der Jojakim'schen Reaktion giebt eine Folie für diesen Psalm. Die Zeit der Makkabäerkämpfe, auf welche Olshausen ihn bezieht, paßt keineswegs dafür. Allerdings mag es auch in dieser Zeit ahronidische Abtrünnige gegeben haben, welche sich dem Götzenthume zugewendet haben, wenn es auch zweifelhaft ist, ob Menalaos von priesterlicher Abkunft war. Aber die „Treuen" konnten damals nicht im Auslande Zuflucht nehmen, da sämmtliche Nachbarländer Judäa's Antiochos Epiphanes unterworfen waren, und die Bevölkerung derselben mit ihm im Hasse und in Verfolgung der renitenten Judäer gemeinschaftliche Sache machte.

Wir sind jetzt in den Stand gesetzt, die dunkeln Verse tiefer nachempfinden zu können:

„Ich sprach zu Jhwh, Du bist mein Herr,
Mein Glück ist nicht bei all den Heiligen,
die in dem Lande sind,

Und bei meinen Vorgeſetzten (אדירי),
An denen ich keinen Gefallen habe.
Ihre Leiden werden ſich mehren,
die andere Götter eingetauſcht haben. —
Ich mag nicht ihr Gußopfer und Blut darbringen,
Ich mag nicht ihre Namen auf meine Lippen heben".

Jedes Wort in dieſem Eingange iſt nicht bloß grammatiſch und ſyntaktiſch correct, ſondern giebt auch einen Reflex aus jener Zeit.

Nach Vollendung dieſes Gedankenganges nimmt der Pſalmiſt die Antitheſe wieder auf (V. 5): ה' מנת חלקי וכוסי, die ſich an V. 1 b. und 2 a. anſchließt כי חסיתי בך אמרת לה' אדני אתה. — Wo war dieſer Sänger, der ſich von den „Heiligen" und „ſeinen Vorgeſetzten" losgeſagt hatte? Der Relativſatz giebt einen Anhalt dafür: אשר בארץ המה, ſie waren im Lande, er aber muß außer Landes geweſen ſein. Olshauſen hat taktvoll dieſen Paſſus urgirt, daß damit Inland und Ausland in Gegenſatz geſetzt ſein muß. Aber da er ſich an den recipirten Text hielt, ſo konnte er die Schärfe des Gegenſatzes nicht herausfinden. „Alle die Heiligen", von denen der Pſalm ſo wegwerfend ſpricht, waren im Lande, aber die Uebrigen, welche ſich dem götzendieneriſchen Staatscultus nicht fügen mochten, waren nicht im Lande. Die „Söhne Zadok", welche Oppoſition gemacht hatten, müſſen flüchtig geworden oder verbannt worden ſein. Auch der Pſalmiſt hat die Verbannung vorgezogen, und er beruhigt ſich, daß ſein Glück nicht abhängt von „allen den Heiligen", die im Lande ſind und Andere eingetauſcht haben. Die hiſtoriſche Situation hebt ſich klar und deutlich ab.

Wie mag es dem Sänger, der ſeinem Gott treu geblieben, in der Fremde ergangen ſein? Nun er ſagt es uns, daß er Urſache habe, zufrieden zu ſein (V. 6): חבלים נפלו לי בנעימים אף נחלת שפרה עלי. Da der griechiſche und ſyriſche Vertent geleſen

haben נַחֲלָתִי (κληρονομία μου, ירושתי), so kann dieses Wort in seiner cocreten Bedeutung genommen werden, „mein Feldantheil, mein Besitz, gefällt mir"; auch sonst hat er es gut getroffen, seine Loose sind ihm ins Angenehme gefallen, weil Gott sein Loos gehalten, es so bestimmt hat". (5b.): אתה תומיך גורלי. Wir können also diesen Vers ungezwungen erklären. Der Sänger fühlt sich gedrängt, Gott zu preisen, der ihm dazu gerathen hat, sich loszumachen und einem Ungewissen entgegenzugehen (V. 7): אברך את ה' אשר יעצני. Der Sänger will also damit sagen, daß er im Auslande einen Zufluchtsort gefunden habe, und daß er für den Augenblick mit seinem Loose zufrieden sein könne. — Wird diese Lage aber von Dauer sein? Was wird ihm die Zukunft unter Fremden bringen? In den Nächten peinigen ihn Gedanken, Nachtgedanken kommen über ihn und machen ihm Sorgen, wie es ihm, von der Heimath losgelöst, ergehen wird. Diese Stimmung deutet er nur an (7b.): אף לילות יסרוני כליותי. „Auch in den Nächten", wenn die Nieren (Inneres) ihn quälen, überwindet er sie und preist Gott. (Vgl. Ps. 73, 21 וכליותי אשתנן). Die quälenden Betrachtungen beruhigt er damit, daß er sich stets Gott vor Augen hält und daran fest hält, daß wenn er ihm zur Rechten ist, dann kann er nicht sinken, ins Unglück gerathen (V. 8). Diese Ueberzeugung macht sein ganzes Wesen jubeln (V. 9). Zaghaft begann der Psalmist seine Ode: „o behüte mich Gott" und im Verlaufe verwandelt sich sein Zagen in Jubel. Die letzten zwei Verse begründen seine Berechtigung zum freudigen Hoffen.

Die Bedeutung derselben muß man sich klar machen. Die meisten Ausleger erblickten darin die Hoffnung oder den Glauben auf Auferstehung, Unsterblichkeit oder innige Gemeinschaft mit Gott. Zwingend liegt dieses keinesweges darin. „Der Weg des Lebens, תודיעני אורח חיים (11) ist eben so viel wie ארח לחיים (Spr. 10, 8), „der Weg zum Leben, d. h. dem

Tode zu entgehen. In demſelben Sinn iſt auch daſ. (5, 6) ארח חיים מן תפלס und (2, 19) ארחות חיים, die Bahnen, welche zum ruhigen Leben führen. שבע שמחות את פניך bedeutet nicht nothwendig „Freudenfülle bei Gott“ im Jenſeits, ſondern את פניך bedeutet wie (Pſ. 21, 7; 140, 14) vor Dir, wie denn überhaupt את פני rein local-präpoſitionelle Bedeutung hat: עמד את פני ה' (Geneſis 19, 27) ידון את פני העיר (daſ. 33, 18), alſo ganz ſo wie לפני. Die Verhimmelung der Pſalmen hat die Exegeſe ſo ſehr in die Irre geführt, daß es ihr noch jetzt ſchwer wird, den rechten Weg zu finden. Indem der Pſalmiſt hofft und erwartet, daß „Gott ihm den Weg des Lebens kund thun“ werde תודיעני ארח חיים, ſo kann er damit gar nicht ein bereits ausgeprägtes eſchatologiſches Dogma gemeint haben, ſonſt hätte er das Perfect. gebrauchen müſſen. Aus dem Halbv. (9 b.) אף בשרי לבטח ישכן iſt noch weniger der Glaube an Auferſtehung bewieſen, wenn בשר der Leib oder der Leichnam bedeuten ſoll. Denn bei der Auferſtehung dürfte er nicht ruhig liegen bleiben. בשר bedeutet indeß poetiſch das ganze Weſen und wird ſynonym mit לב und נפש gebraucht (Pſ. 63, 2; 84, 3; 119, 20). Indem der Pſalmiſt ſeine freudige Stimmung in dem ſichern Bewußtſein des göttlichen Schutzes ausdrückt, daß ſein Herz ſich freut, ſeine Seele (כבודי öfter in Pſ. in dieſem Sinne) jubelt, fügt er hinzu: „mein Weſen wird auch ruhig, ungeſtört, ſicher weilen, Niemand wird mich in Schrecken ſetzen, aufſcheuchen, beunruhigen“, wie וישבו לבטח ואין מחריד oder ושכבתם ואין מחריד. Dieſer Halbv. bildet den Uebergang zum folgenden כי לא תעזב נפשי לשאול. Kurz von allen Seiten betrachtet, drückt der Pſ. lediglich Hoffnungen und Erwartungen im hienidigen Leben aus und deutet keineswegs auf ein jenſeitiges hin.

Aber, ſo könnte man fragen, woher kommt dem Pſalmiſten die Beſorgniß und eine gewiſſe Bangigkeit, da er doch eben ſeine Zufriedenheit mit der Gegenwart geäußert hat, daß ihm

sein erlangtes Theil gefalle? Indessen muß man sich erinnern, daß sein erstes Wort eine Bitte war: „behüte mich Gott, da ich auf Dich vertraue". Diese Bitte und diese Sorge können daher nur seine Zukunft betreffen. Wird seine Zufriedenheit in der Gegenwart von Dauer sein? Wird er nicht Ungemach finden? Wird ihn nicht der Tod bedrohen? Wir haben für diesen Psalm die Zeitlage unter Jojakim gefunden. Dieser König wußte auch die ihm mißliebigen Personen in der Ferne zu erreichen und sie dem Tode zu weihen. Der Prophet Urija aus Kirjat Jearim, der in Aegypten eine Zuflucht gefunden hatte, wurde auf Jojakims Befehl dort aufgesucht, nach Jerusalem geschleppt und hingerichtet. Die Jhwh treue Flüchtlingen fühlen sich daher keineswegs sicher in der Fremde. Dann hatten die Leviten, die Sänger, eine unwiderstehliche Sehnsucht zum Heiligthume in Jerusalem und fühlten sich in der Fremde unbefriedigt, wo nicht unglücklich, weil sie ihrem idealen Berufe, ihren Gott in Chören zu lobpreisen, nicht genügen konnten. Wie rührend sind die Töne des Psalmisten von Ps. 84, den man sich auch in der Fremde denken muß: „Es sehnt sich und schmachtet meine Seele nach den Höfen Gottes. . . . Glücklich diejenigen, die in Deinem Tempel weilen. . . . Denn ein Tag in Deinen Höfen ist besser denn tausend, ich ziehe vor, an der Schwelle des Gottestempels zu weilen als zu wohnen in den Zelten des Frevels". Ein anderer Psalmist (27), äußert sich, wohl ebenfalls fern von Jerusalem: „Eines habe ich von Gott verlangt, und dieses werde ich immer erbitten, daß ich im Tempel Gottes sitzen könnte alle Tage meines Lebens, die Anmuth Gottes zu schauen". Ein Dritter (26) fleht: „ich möchte in Reinheit meine Hände waschen und deinen Altar umkreisen, um die Dankesstimme hören zu lassen und all Deine Wunder zu erzählen. Herr ich liebe die Stätte Deines Tempels und den Ort des Weilens Deiner Herrlichkeit . . . ich werde in Versammlun-

gen den Herrn preiſen". Der Sänger von Pſalm 27, welcher ſich vom Feinde bedroht glaubte und wünſchte, wieder im Tempel zu weilen und zu ſingen, hofft, daß ihn der Tod nicht hinraffen, und daß er noch das Glück Gottes im Lande des Lebens ſehen werde (27, 13). Das Land des Lebens war für ihn das „Heilige Land".

Unſer Sänger war von derſelben Sehnſucht bewegt, den Tempel wieder zu ſehen, mit ſeinem Saitenſpiel dort thätig zu ſein, fürchtete aber „in den Nächten", daß er heimgeſucht und vom Tode durch Feindes Hand ereilt werden könnte. Darum fleht er im Eingange: „Behüte mich, Gott!", und im Verlaufe beruhigt er ſich in dem felſenfeſten Vertrauen, daß Gott ſeinen Frommen nicht wird das „Grab" ſehen laſſen, vielmehr ihm den Weg zum Leben zeigen, ihn Mittel und Wege wird finden laſſen, das Land des Lebens wiederzuſehen; Denn vor Gott, im Tempel, iſt Fülle der Freude, in ſeiner Rechten iſt ewige Anmuth, „Glück". Zu נעימות בימינך נצח iſt zu vergleichen לחזות בנעם ה׳.

Der logiſche und poetiſche Gedankengang dieſes Pſ. iſt alſo durchſichtig, der grammatiſche und ſyntaktiſche Bau ungezwungen, die Situation klar. Der Sänger lebte zur Zeit der götzendieneriſchen Reaktion gegen die von Joſia eingeführte Reſtauration. Während viele Ahroniden, „Heilige" und ſeine eigene Gruppe, der er untergeordnet war, ſich von Jhwh losſagten und andere Götter eintauſchten, blieb er ſeinem Gotte treu und löſte ſich von dem Verbande ſeiner Zugehörigkeit. Er hatte irgendwo augenblickliche Sicherheit gefunden, wird aber von bangen Sorgen beſchlichen, bittet, Gott möge ihn vor Ungemach behüten und hofft, daß er nicht dem Tode verfallen, ſondern noch den Weg zum Leben, in die Heimath finden werde, den Gott ihm kund thun werde. Wie ſchon geſagt, paßt die makkabäiſche Zeitlage durchaus nicht darauf.

Charles Brüston hat bei der Behandlung dieses Psalmes ebenfalls eine Emendation angenommen, die der von mir vorgeschlagenen ähnelt und auch dem Worte קדושים dieselbe Bedeutung vindicirt (Révue de Theologie Straßburg, Jg. 1866, p. 353 fg.). Aber weil dieser französische Uebersetzer der Psalmen sich nicht die ganze Dunkelheit der räthselhaften Verse klar gemacht hat und von der unerweisbaren und von der gesunden Kritik längst aufgegebenen Voraussetzung ausgegangen ist, daß das ganze erste Buch des Psalters (mit Ausnahme weniger Psalmen) von David stammen, hat er den Sinn und den historischen Hintergrund dieses Psalmes verkannt. Brüston löste ebenfalls das כ von עליך los und verbindet es mit den ל vom קדושים zu einem Worte כל. Er las also auch כל קדושים, und die „Heiligen" sind nach ihm auch „les sacificateurs et les lévites", aber ohne begründende Belege. Seine Emendation: טובתי כל עָלַי, und seine Uebersetzung: „mon bonheur n'est pas au dedans de moi" ist sprachlich und gedanklich unhebräisch. Seine Emendation und Uebersetzung von V. 4 יָרְבוּ עַצְמוֹתַי מֵאַחֲרֵי מָהָרוּ im Zusammenhang mit dem weit ab davon entfernten Subjekt קדושים: tout les saints . . . augmentent mes douleur; ils se sont précipitamment détournés de moi, sind nun gar verfehlt. Man kann in gutem Hebräisch nicht sagen: מָהַר מ . . . „von Jemanden eilends —" selbst wenn das Complementär-Verbum ausdrücklich dabei stände. Auch wird das Verbum מהר nicht im Kal, sondern stets im Pièl gebraucht. Brüstons Beziehung des Inhaltes des Psalmes auf Davids Flucht, und auf den Umstand, daß die Priester und Leviten ihn verlassen haben, ist durchaus unannehmbar, und der Zusatz des Verfassers, daß nur von den Priestern die Rede sei, welche im Lande zurückgeblieben wären, verstößt gegen das historische Factum. Sämmtliche Leviten, d. h. auch Priester, waren unter Zadok und Abiathar David treu geblieben. Und Andere, die

etwa „im Lande“ geweſen wären, gab es nicht, oder ſie hatten neben dieſen keine ſolche Bedeutung, daß ſich David über deren treuloſes Verhalten beklagt haben ſollte.

Für die Worterꝛegeſe iſt wenig zu bemerken, daß אֶמְרָה (V. 2) als 1te Perſon anzuſehen iſt, iſt bereits von anderen Ausll. bemerkt, wie auch LXX εἶπα haben. וכוסי (V. 6) wird falſch von den neuen Ausll. als „Becher“ angeſehen, worüber Hupfeld zu Pſ. 11, מנת כוסם unnöthiger Weiſe viel Worte machte. Es ſtammt, wie bereits Ibn-Eſra bemerkt hat, vom Verbum כסס „zutheilen, beſtimmen“; davon מָכֶס und מִכְסָה St. const. מִכְסַת ſtatt מִכְסָת. V. 8 שִׁוִּיתִי iſt eine unregelmäßige Piêl-Form von שוה = שוה, und ſollte lauten שִׁוֵּיתִי. Ebenſo Pſ. 89, 20 שויתי עזר על גבור = שִׁוֵּיתִי מד. Jeſ. 38, 13 שויתי עד בקר zu emendiren שועתי. Pſ. 119, 30: משפטיך שויתי zu leſen קויתי. Pſ. 21, 6 הוד והדר תשוה zu emendiren תשות עלי.

Zur Geſchichte und Chronologie Agrippa's II, der Procuratoren und der Hohenprieſter ſeiner Zeit.

II.

Chronologiſche Präciſirung der Reihenfolge der letzten römiſchen Landpfleger in Judäa und der letzten Hohenprieſter. Abfaſſungszeit des IV. Makkabäerbuches.

Es iſt überaus ſchwierig, wichtige Facta aus der Geſchichte der letzten zwei Jahrzehnde des judäiſchen Staates chronologiſch genau zu fixiren und dadurch einen ſicheren Prag-

matismus zu gewinnen, weil Josephus es unterlassen hat, die Dauer der Verwaltungsjahre der letzten sieben Procuratoren anzugeben, welche von Agrippa's I Tod 44, bis zum Ausbruch der Revolution in Judäa 66, Rom und den Kaiser in Judäa vertreten haben. Man ist daher nur auf Combinationen angewiesen; daher werden die Amtsjahre einiger dieser Landpfleger verschieden gezählt. Die Combination geht von dem chronologischen Context aus. Wenn Josephus ein Factum chronologisch bestimmt und unmittelbar dabei von der Ernennung oder Absetzung eines Landpflegers erzählt, so wird diese als gleichzeitig gesetzt. Allzusicher ist aber diese Uebertragung nicht; denn es bleibt fraglich, ob Josephus diese Gleichzeitigkeit beabsichtigt hat, und noch mehr fraglich, ob er, der sich manche chronologische Irrthümer hat zu Schulden kommen lassen, diese chronologische Anreihung zweier Thatsachen aus einer guten Quelle geschöpft oder sie nur combinirt hat. Anderweitige Quellen für die chronologische Fixirung giebt es nur wenige, und eine, welche für die Präcisirung der Amtsdauer zweier Procuratoren gewöhnlich herangezogen wird, ist unlauter, ich meine die Apostelgeschichte. Es müssen daher anderweitige Tatumangaben hinzugezogen werden, um im Stande zu sein, die chronologische Reihenfolge der Procuratoren zu präcisiren. Diese kritische Vergleichung stellt allerdings Josephus' Angabe in ein günstiges Licht.

Bekannt ist nur Anfang und Ende der zweiten Reihe der Procuratoren. Der Erste in der Reihe, Cuspius Fadus, wurde nach dem Tode Agrippa's I mit der Verwaltung betraut, also etwa Sommer 44, und der letzte, Gessius Florus, hat nur zwei Jahre das Amt inne gehabt und verlor es beim Ausbruch der Revolution, Sommer 66 (Jos. Alterth. XIX, 9, 1, und XX, 11, 1), also von 44 bis 64 in 20 Jahren sechs Procuratoren, etwa 5 Jahre auf je einen. Die ersten zwei, Fadus und Tiberius Alexander haben das

Amt nicht einmal ſo lange inne gehabt. Laut der Zuſammenſtellung bei Joſephus (XX, 5, 2): Cumanus ſei Alexander's Nachfolger geworden, und Herodes II ſei im 8. J. Claudius geſtorben, muß man wohl annehmen, daß Tiberius Alexander nur bis 48 fungirt hat. Fadus' Amtsentſetzung hing wohl mit der durch ihn verurſachten Bewegung in Jeruſalem wegen der Pontificalia zuſammen. Fadus verlangte, daß die hohenprieſterlichen Gewänder nach vollendetem Gebrauche bei der prieſterlichen Handlung der römiſchen Wache in der Antonia wieder überantwortet werden ſollten, wie z. B. der erſten Reihe der Procuratoren. Die Aufregung wegen dieſer Zumuthung war aber in Jeruſalem ſo groß, daß der Statthalter von Syrien, Caſſius Longinus, ſelbſt in der Hauptſtadt eintraf, um einen etwaigen Aufſtand niederzuſchlagen (daſ. XV 11, 4; XX 1, 1). Dieſer Vorfall iſt jedenfalls 44—45, nach Agrippa's I Tod, anzuſetzen. Darauf entſchied Claudius auf das Geſuch der judäiſchen Geſandten und Agrippa's II Verwendung zu Gunſten der Judäer, betraute damit Herodes II und ſtellte darüber eine Urkunde aus. Dieſe Urkunde enthält mehrere Data, die aber nicht miteinander ſtimmen. Das ſicherſte Datum darin iſt wohl: Claudius' fünftes Tribunat, d. h. das J. 45 (daſ. und XX, 1, 1—3). Alſo im J. 45 hat Claudius die Ernennung und Ueberwachung der Hp. dem Landpfleger entzogen. In Folge deſſen wird wohl Fadus auch wegen ſeiner Einmiſchung abberufen und Tiberius Alexander ernannt worden ſein. Es iſt daher zu vermuthen, daß der Erſtere das Amt nur 44—45 inne gehabt hat. Die übrigen drei oder vier Jahre 45—48 kämen demnach auf den Letzteren.

Seine Abberufung und Erſatz durch Ventidius Cumanus hing wahrſcheinlich mit Hofintriguen zuſammen, die der Beleuchtung bedürfen. Tacitus erzählt ganz beſtimmt, daß mit Cumanus

zugleich Felix zum Procurator über einen Theil des judäiſchen Gebietes eingeſetzt worden ſei (Annall. 12, 54): Atque interim Felix . . . aemulo ad deterrima Ventidio Cumano, cui pars pravinciae habebatur, ita divisa, ut huic Galilaeorum natio, Felici Samaritae parerent, discordes olim, et tum contemptu regentium minus coercitis odiis. Die Vorgänge unter Cumanus heben ſich in der That deutlicher ab, wenn man die Eiferſüchtelei zweier Landpfleger gegen einander als Hintergrund anſieht. Zunächſt muß aber Tacitus' Angabe berichtigt werden. Wenn die Provinz getheilt worden war, ſo kann nicht Cumanus Galiläa und Felix Samaria zugewieſen worden ſein, ſondern umgekehrt. Abgeſehen davon, daß der Erſtere ſonſt die Verwaltung über zwei räumlich von einander getrennte und durch das ſeinem Nebenbuhler zugewieſene Verwaltungsgebiet noch mehr getrennte Landestheile gehabt haben müßte, ich ſage auch abgeſehen von dieſer Unwahrſcheinlichkeit, ſo zeigte ſich in der Fehde und dem Prozeß zwiſchen Samaritanern und Galiläern unter Cumanus, daß dieſer für die Samaritaner, Felix dagegen für die Galiläer Partei genommen hat. Joſeph. erzählt (jüd. Kr. II, 12, 4—5), daß Cumanus bei der Klage der Judäer über den Mord einiger Galiläer durch Samaritaner unthätig geblieben ſei, dagegen, als er vernommen hatte, daß an den Samaritanern Repreſſalien genommen worden waren, ſofort eine Cohorte aus Cäſarea gezogen habe, um den Samaritäern zu Hilfe zu eilen. Ja er bewaffnete die Samaritaner zum Kampfe (Alterth. XX, 16, 2), *τοὺς δὲ Σαμαρείτας καθοπλίσας*. Daraus geht mit Entſchiedenheit hervor, daß Samaria zu Cumanus' Verwaltungsgebiete gehört hat, Galiläa dagegen war ihm gleichgültig; — wir können ſchon jetzt den Grund errathen. Tacitus muß alſo die Landestheile der Provinz Judäa mit einander verwechſelt haben. Das Sachverhältniß erfordert vielmehr, wenn eine

Theilung stattgefunden hat, daß die beiden Nachbarterritorien Judäa und Samaria verbunden geblieben und Cumanus zugetheilt, dagegen das im Norden gelegene Galiläa Felix zur Verwaltung überlassen worden ist. Auch Josephus scheint die Getheiltheit des Landes unter Cumanus anzudeuten. Er berichtet, scheinbar überflüssig, daß nach Cumanus' Sturz Felix zum Procurator von Galiläa, Samaria und Peräa ernannt wurde (jüd. Kr. II, 125): *Φήλιξ . . . ἐπίτροπος τῆς τε Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας κ. τ. λ.* Cumanus muß also nicht sämmtliche Theile verwaltet haben. In der That, das, was Josephus von den Vorgängen unter Cumanus erzählt, wird erst durch den bitteren Haß der beiden Landpfleger gegen einander erklärt. Tacitus bemerkt nämlich weiter: Demzufolge, (d. h. in Folge der Feindseligkeit Cumanus' und Felix' gegen einander,) kamen Plünderungen gegen einander vor, Loslassen von Raubgesindel, Ränke, zuweilen auch Kämpfe, und die Beute wurde den Procuratoren überbracht. Diese freuten sich Anfangs darüber, bald aber, bei zunehmender Verderbniß, da das römische Militär sich einmischte, wurden Soldaten getödtet. Die Provinz wäre in Krieg entbrannt, wenn Ummidius Quadratus, Statthalter von Syrien, nicht dazwischen getreten wäre [1]).

Also die Ermordung vieler galiläischen Festreisenden, und was daraus erfolgte, entstand durch die haßerfüllten Reibungen der beiden Landpfleger gegen einander. Der Klage gegen diesen Landfriedensbruch gab Cumanus kein Gehör. Natürlich. Er hat diese Ueberfälle gegen Galiläer, welche zur

[1]) Tacitus An. 12, 54. Igitur raptare inter se, immittere latronum globos, componere insidias, et aliquando proeliis congredi, spoliaque et praedas ad procuratores referre. Ilique (Cumanus et Felix) primo laetari, mox gliscente pernicie, quum arma militum interjecissent, caesi milites. Arsissetque bello provincia, ni Quadratus, Syriae rector, subvenisset.

Jurisdiktion seines Gegners gehörten, heimlich begünstigt. Darauf schritten die Galiläer zur Selbsthilfe und forderten den Zelotenführer Eleasar Ben-Dinai auf, gegen die Samaritaner zu ziehen. — Diese wurden wieder von Cumanus aufgestachelt „den Unterthanen seines Gegners Schaden zuzufügen". Die Galiläer mit Ben-Dinai (und Alexander) verbrannten einige Dörfer der Samaritaner an der Grenze von Akrabataue. Darauf bot Cumanus die römische Militärmacht auf, und es kam zum Kampf, wobei, wenn auch die Judäer eine vollständige Niederlage erlitten, römische Soldaten, wie sich denken läßt, umgekommen sind. Das will eben Tacitus mit dem Passus sagen: **quum arma militum interjecissent, caesi milites.** Eben deßwegen hat Quadratus, welcher die Streitsache untersuchte, die gefangenen Judäer (nach j. K. achtzehn an der Zahl) hinrichten lassen, weil er darin eine Auflehnung gegen die Majestät des römischen Staates erblickt hatte — (nach Alterth. hat er sie kreuzigen lassen). Quadratus wollte aber die Verantwortlichkeit dieses erbitterten Processes nicht übernehmen und wies ihn an den Kaiser selbst. Warum? Weil es sich in letzter Instanz nicht um Galiläer und Samaritaner, sondern um die beiden einander feindlichen Procuratoren handelte, und beide am Hofe Protektoren hatten. Cumanus mußte sich in Rom einfinden und zwar als Angeklagter. In dem Proceß, zu dessen Entscheidung der Kaiser selbst eine Gerichtssitzung anberaumte, sollte also im Grunde entschieden werden, welcher von den beiden Landpflegern der Urheber des Gemetzels und in weiterer Folge des Todes römischer Soldaten war. Beide machten daher die größte Anstrengung, eine Entscheidung zu ihren Gunsten herbeizuführen. Für Cumanus und die Samaritaner arbeiteten einige Freigelassene des Kaisers, gegen sie Agrippina, die Kaiserin, auf Agrippa's warmen Verwendung (Jos. Alterth. das. 6, 3):

σπουδή τε μεγίστη τῷ Κουμάνῳ καὶ τοῖς Σαμαρεῦσιν ἦν παρὰ τῶν Καίσαρος ἀπελευθέρων καὶ φίλων . . . Ἀγρίππας ἐδεήθη πολλά τῆς τοῦ αὐτοκράτορος γυναικὸς Ἀγριππίνης. Die Freunde und Rathgeber Claudius' waren Narciſſus, Pallas und noch Andere. Hier erblicken wir eine Parteigruppirung am Hofe. Agrippina war mit Pallas eng verbunden, man bezüchtigte ſie geheimer unzüchtiger Verbindung (Tacitus und Dio Caſſius); Pallas war Felix' Bruder. Agrippina und Pallas bemühten ſich demnach für Felix' Freiſprechung und Cumanus' Verurtheilung. Andere kaiſerlichen Liberti und Günſtlinge für Cumanus. So ſtellt es auch Tacitus dar. Die Erſteren trugen den Sieg davon, die Entſcheidung fiel ſtrenge aus. Cumanus wurde in die Verbannung geſchickt (Tacitus und Joſephus), die ſamaritaniſchen Geſandten wurden hingerichtet, und der Militärtribun Celer, welcher gewiß auf Cumanus' Geheiß gegen die Judäer gewüthet hatte, wurde gefeſſelt nach Jeruſalem geſchickt und zum warnenden Beiſpiel öffentlich enthauptet. Pallas hat alſo ſeine gegneriſchen Mitgünſtlinge ausgeſtochen, und dieſer Sieg kam den Judäern zu ſtatten. Felix wurde nicht bloß freigeſprochen, ſondern auch zum Landpfleger über ganz Judäa mit allen Theilen ernannt — aber allerdings ſcheinbar auf Geſuch der judäiſchen Abgeordneten; ſo muß es unter der Kaiſerin, Pallas und Agrippa abgemacht worden ſein.

Verſetzen wir uns in den Anfang zurück. Cumanus und Felix bewarben ſich gleichzeitig um Judäa's Landpflegerſchaft — ſie muß ſehr einträglich geweſen ſein. Beide hatten ihre Protektoren, der letztere ſeinen eigenen Bruder Pallas und Cumanus einen oder mehrere der übrigen Günſtlinge des Kaiſers, die auch in dem Proceß für ihn eintraten. Claudius' Schwäche wollte den Einen nicht vor dem Andern zurückſetzen, und ſo traf er die ausgleichende Entſcheidung, daß die Provinz Judäa (wie ſie Tacitus nennt) getheilt werden ſollte, wiewohl ſie bis

dahin geeint war und nur einem einzigen Procurator unterſtanden hatte. Die Ernennung beider erfolgte — nach Joſephus Andeutung — im J. 48. In dieſem Jahre wurde Meſſalina umgebracht, und Agrippina begann ihre Intriguen ſpielen zu laſſen, um Kaiſerin zu werden. Am nachdrücklichſten unterſtützte ſie Pallas (Tacitus Annal. 12, 2). Es war Gegenſtand des eigennützigſten Eifers unter Claudius' Freigelaſſenen, dem Kaiſer eine neue Gemahlin und Beherrſcherin vorzuſchlagen (Tacitus daſ. 1). Orto apud libertos certamine, qui diligeret uxorem Claudio. Pallas' und Agrippina's Schlauheit waren vom Erfolge gekrönt. Pallas hat aber nicht uneigennützig gerathen, er war, wie geſagt, mit Agrippina auf's innigſte verbunden. Er wollte auch ſeinen Bruder zum Procurator Judäa's befördert wiſſen — und Agrippa ſtand ihm darin kräftig bei. Sobald die Entſcheidung getroffen war, daß zwei Procuratoren über Judäa ernannt werden ſollten, mußte Tiberius Alexander abberufen werden, der ſämmtliche Theile Judäa's verwaltet hatte. Man kann alſo annehmen, daß deſſen Amtsentſetzung und die Ernennung von Cumanus' über Judäa und Samaria und Felix' über Galiläa nach Meſſalina's gewaltſamen Tod erfolgt iſt, nach Herbſt 48. — Tib. Alexander hat alſo von 45 bis Ende 48 fungirt.

Wie lange dieſe beide gegneriſchen Procuratoren gemeinſchaftlich gewirthſchaftet haben, iſt von Joſephus nur angedeutet. Er erzählt gewiſſermaßen als gleichzeitig: Claudius ſandte Felix zum Verwalter von Judäa und beſchenkte Agrippa mit Philipp's Tetrarchie nach vollendetem 12. J. von Claudius' Regierung (in jüd. Kr. bemerkt er, daß Felix ſämmtliche Landestheile unterſtellt wurden, d. h. daß ſie wieder vereinigt waren). Wir haben geſehen, daß eine gemeinſchaftliche Abmachung unter Agrippina, Pallas, dem König Agrippa und den judäiſchen Delegirten ſtattgefunden haben muß, Cumanus' Verurtheilung

durchzuſetzen und Felix zum alleinigen Procurator der Provinz Judäa ernennen zu laſſen. Beides ging durch. Aber Agrippa durfte nicht leer ausgehen; auch er ſollte belohnt werden, damit den Judäern eine Genugthuung mehr gegeben werde. Wenn es heißt: Claudius hat beſchenkt, ſo will es ſo viel ſagen, Agrippina hat es im Vereine mit Pallas durchgeſetzt. Beide Thatſachen, Agrippa's Belehnung mit der anſehenlichen Tetrarchie (und dem Königstitel) und Felix' Ernennung zum alleinigen Procurator, ſtehen demnach wohl in enger Verbindung. Sie ſind beide von denſelben leitenden Perſönlichkeiten ausgegangen. Da nun Agrippa ſicher dieſe Tetrarchie im J. 53 erhalten hat (o. 345), ſo iſt wohl Felix' Ernennung gleichzeitig erfolgt. Er iſt demnach im J. 53 alleiniger Landpfleger geworden. Cumanus hatte alſo nur bis dahin die Verwaltung inne gehabt, von 49 bis 53. Tacitus erzählt zwar Felix' Geſchichte unter die Begebenheiten vom J. 52. Aber das iſt nur Schein. Er erzählt eigentlich nur von Pallas' Auszeichnung in dieſem Jahre (12, 53) und knüpft daran die häßliche Geſchichte ſeines Bruders Felix (daſ. 54): **et non frater ejus, cognomento Felix, pari moderatione agebat.** Dieſe und ſeine Reibungen mit Cumanus fallen früher, Cumanus' Verurtheilung dagegen kann ſpäter erfolgt ſein. Von Felix' Nachfolge ſpricht Tacitus an dieſer Stelle gar nicht. Es kann alſo mit Wahrſcheinlichkeit angenommen werden, daß Cumanus (gleichzeitig mit Felix) von 49—53 fungirt und Felix die alleinige Procuratur 53 erhalten hat.

(Fortſetzung folgt.)

Aufgefundene Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Offenbach,

mitgetheilt

von Rabbiner Dr. Samuel Back.

(Fortsetzung.)

II.

Protokoll, aufgenommen vom Rabbinate zu Kollin am 24 (und 29?) Siwan, 5560 a. m.

Dieses Aktenstück ist in jüdischer Cursivschrift und jüdisch-hebräischem Jargon abgefaßt. Durch das viele darin vorkommende Hebräisch eignet es sich nicht zur Transscription in nichthebräische Schriftzeichen, weßhalb es hier in hebräischer Quadratschrift abgedruckt erscheint.

Während das Fürther Protokoll mit zahlreichen Siegeln und einer amtlichen blauen, am Siegel befestigten Heftschnur versehen ist, ist dieses Schriftstück gar nicht gesiegelt; seine Authenticität aber ist nichtsdestoweniger durch die als echt erkannten Unterschriften des Rabbinates sichergestellt. Außerdem aber schlägt auch die dem eigentlichen Schriftstück vorangehende מודעה jeden etwaigen Zweifel an der vollen Wahrheit des darin erzählten Vorganges nieder. Es wird da erzählt, wie der betreffende reumüthige Frankist zweimal — am Montag dem 23. Siwan vor geöffneter heiligen Lade und am Freitag Abend, dem 27. Siwan, vom Almemor herab — öffentlich in der Synagoge zu Kollin vor versammelter Gemeinde — „בפני קהל ועדה בפני קבוץ כל קהילתנו מקטן ועד גדול וגם לפני שארי אורחים הנונים שהיו כאן משארי קהלות גדולות" — ein volles Geständniß ablegte und von jeder fernern Verbindung mit den Frankisten sich feierlich lossagte;

dadurch erhält das Schriftstück den Werth eines öffentlichen Documentes. Denn ein Schriftstück, in dem eine ganze große Gemeinde als Zeuge figurirt oder hingestellt wird, kann nur auf Wahrheit beruhen.

Die hier weggelassenen Namen der von unserem Inquisiten als Frankisten bezeichneten Männer sind, bis auf Einen, dieselben, die im Fürther Protokoll vorkommen; wiederum ein Umstand, der die Glaubwürdigkeit des Schriftstückes nur erhöht.

Eine Schwierigkeit ergab sich mir, als ich das Datum des Verhörs genau fixiren wollte. Das eigentliche Protokoll ist vom Inquisiten unterschrieben am 24. Siwan; während in der vorangehenden מדעה auch noch vom Freitag dem 27. und von Sonntag dem 29. Siwan als dem Abfassungstage des Protokolls, die Rede ist. Ich habe darum in der von mir gegebenen Ueberschrift neben dem 24. Siwan auch den 29. Siwan als Datum lateinische Typen beigefügt. Der Sachverhalt scheint folgender gewesen zu sein: Am 24. Siwan schrieb und unterschrieb der Inquisit das Protokoll; damit aber war die Inquisition noch nicht zu Ende; sie wurde noch fortgesetzt bis zum 29. Siwan, und erst an diesem Tage, wo sie ihren Abschluß gefunden, wurde dem schon am 24. geschriebenen und unterschriebenen Protokoll die ihm vorangehende מדעה angefügt. Vielleicht sind auch die Unterschriften des Rabbinats — welchen kein Datum beigegeben ist — erst am 29. Siwan hinzugefügt worden, als der Vorfall schon ganz abgeschlossen war.

Uebrigens scheint von diesem Protokoll am 29. Siwan noch ein zweites Exemplar angefertigt worden zu sein, wenn anders der Schluß der מדעה dem Datum der Protokoll-Unterschrift nicht widersprechen soll.

Die מודעה lautet:

מודעה רבה, ראם יום ד' ח"י סיון לעת ערב בא . . . . . לבאן

ק״ק קעללין, וביום וי״ו עש״ק בא לבית הרב אב״ד ני׳ אונד גבעטן דס זיך הרב אב״ד ני׳ עם הבד״ץ מזדקק לדבריו זיין זאלל, והרב אב״ד האט איהם כמה פעמים מדחה גוועזן. עד שביום א׳ כ״ב סיון בלילה אחר תפילת ערבית בזמנו כמו חצי שעה איזט דער זעלבי ווידער גקומן לבית הרב בבכי׳ גדולה ועצומה בזה״ל מאן זאל מיר תשובה אויף לעגען וואס מאן ווילל, איך ווילל אללעס מקיים זיין. דער רבי זאלל מיר שומרים שטעללען וועלכע מעיד זיין ווערדען, דאס ביום התענית ניכטס עסן אונד טרינקן ווערי, ווערט מאן מיר פערביטן איך זאלל ניכט אויף טרישט געהן, ווילל איך אויך פאלגען, אונד ווילל בכאן בלייבען בביתי אונד ווילל מיך מסתפק במועט זיין. האב איך דען זא פיעל חוטא גוועזען, דאס מאן מיר זאלל קיין תשובה אויף לעגען וואללען. והשיב הרב אב״ד ני׳ וואס ווילל מאן מעהר האבן אלס איהר זייט כופר בעיקר פער מעג דען בריף וועלכער אין פראג גפונדען ווארדען איזט, פון . . . . . י״ש [1]) אונד דעם . . . . . , ושם נאמר בשתי כתבי עול שלכם ג״י [2]) -- האט איהר דאך יזא גמיינט דאס ח״ז [3]) יעקב פרענק י״ש תר״ו [4]) איזט איין אלק׳ אוי לכם ולנשמתכם הארורים אויף איין פגר מובס וואס שאן לאנג אין דער ערדן ליגט זאלכעס צו גלויבען אונד צו שרייבען. והשיב . . . . . הנ״ל יזא עם איזט וואהר רבי לעבן זיא זאגן דאס ער איזט איין אלק׳ זיא זאגן ווען איין מלך בו״ד קאן זיך פערקליידען פאר איין גמיינען מכ״ש [5]) וכו׳ וזאת אומרת אמר בבכי׳ גדולה ומיר נפלה חרדה גדולה על הרב אב״ד ני׳ אונד אויך בדאכט וואר, ווייללען ער נור אלליין וואר, אלזו האט ער תיכף בלילה אחר שעה עשירית גשיקט להרב מו״ה ניסן נ״י שימחול לבוא אליו ובבואו לבית הרב האט ער צו דעם . . . הנ״ל גזאגט בזה״ל זאג פאר הרב ר׳ ניסן אויך דאס נעמליכע וואס דוא לפני גזאגט האסט וכן עשה, אונד האט דברים הנ״ל כופל גוועזען דייטליך אלס זיא האלטען דעם יעקב פ׳ תר״ו פאר איין אלק׳ אח״כ האט מאן איהם גזאגט, מאן קאן איהם קיין תשובה אויף לעגען, עם ווערי ווידר צוות המלכות יר״ה גהאנדעלט, אונד האט איהם גשאפט לביתו געהן ולמחרתו ביום ב׳ איזט דער . . . הנ״ל בבה״כ ארויף גגאנגן ובפני קהל ועדה מתוודה גוועזן בבכי׳ גדולה, בפתיחת הארון דאס ער בעו״ה ע״ע פערפיהרט גווארדן מהרשעים הארורים האלה,

---

[1]) Abbreviatur für ימח שמו. [2]) Abbrev. für גאמט-יעקב. [3]) A. f. חס ושלום. [4]) A. f. תפח רוחו ונשמתו. [5]) A. f. מכל שכן.

ומתחרט בחרטה גמורה בלב שלם מכאן ולהבא. ואח״כ האט דער . . . הנ״ל זיינע ווידוי צו פאפיר גועצט, אונד אללעס רעכט דייטליך ארויז גשריבן אונד גבעטן הבד״ץ מעכטן זיך איבער איהם מרחם זיין אונד זעהן אב עס ניכט דאך מעגליך ווערע איהם תשובה אויף צו לעגען. אונד אין דעם נעמליכען כתב האט ער אויך גשריבען, דאס ער איזט מקבל באלה בשבועה אן דיא כת הארורה ובפרט אין . . . . . י״ש, זיינע ארבע אמות ניכט מעהר צו געהן. וחתם שמו תחתיו אונד כתב הלז האט ער מוסר גוועזן ליד הרב נרו שיסדר התשובה, אונד דס אללעס בבכי׳ גדולה אונד האט זעלבסט מודה גוועזן דאס ער עם הרשע . . . . . אין אופיבאך גוועזן איזט, איזה ימים וועלכעס ער פארהער ניכט ענטדעקט האט ועפ״י הפצרות רבות (דאס זיא ווידער צוות המלכות יר״ה ניכט האנדלען קעננן איהם תשובה אויף צו לעגן) הבען דאס ב״ד זיך דאך מזדקק גוועזן אונד דעם . . . הנ״ל פאר גוויזען ספרי מוסר כמו הרוקח ראשית חכמה ושארי ספרי מוסר ודברי הרמב״ם, ווילען אבער דאס ב״ד צוזאם גרעדט האבן אב איינע שריפטליכע שבועה העלפט, אדער ניכט זא איזט דער . . . הנ״ל מעצמו פ׳ בשלח[1]) קודם קבלת שבת בב״הב הרויף גגאגען על הבימה אונד ווידרום מתוודה גוועזן בפני קיבוץ כל קהילתנו מקטן ועד גדול וגם לפני שארי אורחים הגונים שהיו כאן משארי קהלות גדולות, אונד דייטליך בבכי׳ גדולה גשווארן אין איהרע ד׳ אמות ניכט מעהר צו געהן נעמליך וויע שאן בעמעלדט ווארדען אין כתב הנ״ל פאן וועלכען דער . . . פאר זיך איינע אב שריפט ערהאלטען האט וביני ביני האט הב״ד דעם . . . מינדליך אויס גפראגט וכהיום הזה יום א׳ ער״ח תמוז שוב בא . . . . להב״ד איהם דאך היימליכע תשובה אויף צו לעגען. אלזו האט זיך הב״ד מזדקק גוועזן קודם כל נאך א מאהל איהם אללעס אויס צו פראגען אונד איין פראטאקאלל צו פערפאסטן, וועלכעס דער . . . הנ״ל זעלבסט אנטערפערטיגט.

פערמעג לויטענד מעבר לדף.

---

[1]) Es liegt auf der Hand, daß hier ein Schreibfehler vorliegt. Für den Sabbath de dato כ״ח סיון, der doch hier gemeint ist, konnte und kann nicht בשלח die Perikope bilden. Es ist offenbar verschrieben בשלח für שלח, und das ב muß weggelassen werden. Im Jahre תק״ס = 1800 war es genau so, wie es in diesem Jahre ist; auch in diesem Jahre fällt כ״ח סיון auf den Sabbath פ׳ שלח.

Es folgt nun das eingentliche Protokoll, welches lautet:

שאלות שנשאל
מ.. הנ"ל מהגאון
אב"ד נ' ומהרב
הת:' מו"ה ניסן
נ"י.

1 וואס האט דיך
בקוועמט יוסט
איצונד אונד ניכט
מקדם הזור בתשובה
צו זיין? פן ואולי
איזט עס נור א
פנית [1]) ווילען דיך
ר' מאיר הארשיץ
ניכט מעהר אין
שירות פערלאנגט?

התשובות שהשיב מ.. הנ"ל.

1 צוואר כל זמן דאס איך עם הרשעים האלו
התחברות גהאט האבע איזט אויך נור גלוי וידוע
לפני המקום ב'ה, דאס איך תמיד זעהר נבוך
ומסופק באמינה כוזבת הזאת גוועזן בין וויא עס
אויך זוגתי תי' לפני הבר"ץ קודם חצות היום אויס
גזאגט האט דאס זיא כמה פעמים ממני גועהן
האט, דאס איך בסתר בדמעות שליש גוויינט
האבע נור זא לאנג איך אצלם גוועזן בין
בחלקלקות פיהם האבען זיא על זמן מה מיך א
קצת ברוהיגט, אבר תמיד הי' לבי בוער בקרבי
וממש קצתי בחיי איממר האבען זיא אויך
גשריבען איך זאלל נאך פראג קומען ולא רציתי
ומן השמים האט זיך יוסט מסתיי' גוועזן, דאב
איך לה"ק ר' מאיר בארוך נאך טרישט קומן
בין, ווא איך דארורך פאן זיא גטרענט ווארדען
בין אבל עכשיו דאס דער בריף אין פראג גפונדן
ווארדען איזט וועלכעס אין טרישט בקאנד ווארדן
אזיט, ווארויף מיך הקה"ל וב"ד דשם אנגעפאנגען
האבען רודף צו זיין, אמרתי אברך ברכת הודאה,
שמן השמים נתגלה עוזני ובעל חוב בא לגבות
את חובו, ווארויף איך מיך ענטשלאסן האבע
לביתי צו געהן לקבל התשובה אונד האבע אויך
ניכט גוזארט עד ביאת אדוני הק' נ' משוק פעסט
וועלכר מיר קודם נסיעתו פערבאטן האט, לפני
ביאתו ניכט צו ווייכען. וואס בלאנגט וועגן מיין

[1]) Finesse.

ווידער הין געהן נאך טרישט, אונטערווערפע איך
מיך אללעס כמו עס הבד״ץ פאר רעכט פינדעט,
וויא אבען במעלדט איזט.

2 ווער האט דיך לאמונה רעה כזאת מסית ומדיח גוועזן, אונד מיט וואס האט מאן דיך מסית גוועזן אונד אין וואס בשטעהט איהרע אמונה כזבת?

2 מקודם האב איך איינינע קרבות גהאט עם ה־שע . . . . . י״ש כמעט שנה תמימה וועלכר מיר אמאהל אַ פסיק אַ מאהל אַ הגדה תמוה גוויזן, וועלכעם נכנס באזני גוועזן איזט ואח״ב אחת לאחת אן גפאנגען צו בשפרעכן מעמודי העולם כמו משה רבינו ע״ה, דוד המע״ה, שלמה המע״ה, בני עלי, שמשון גדעון יעל, דניאל, אונד האט מיר מסביר גוועזן, דאס ווען מאן מגדולים אפילו אַ חטא גדול זעהעט, זיא דאך ניכט דן לכף חוב זיין דארף, מסתמא וואר איהר כוונה לש״ש עטוואס אַ תקין צו מאכען, דען איהרע גאנצע פיהרונג וואר נור מברר ומבדיל טוב מרע צו זיין, אויך האב איך דאדורך שאן אנגעפאנגען מולול בתעניתים צו זיין, איממער אבר האט ער מיך מסית גוועזן נאך פראג צו געהן, צו רע . . . . . ולחתנו, זיא ווערן מיר מעהר זאגען קענין, אונד אללעס בעסר מסביר זיין, אלזו בין איך נאך פראג גאנגען איינינע מאהלען, אבר איממער נור אויף איינינע טעג לרע . . . . . ., וועלכער מיר כמה מדרשים והגדו׳ וזהר גוויזען האט, אונד מיר דאן צו גרעט לאמונת ש״ץ[1]), וועלכר צו זיינער צייט וואונדר בוויזן האבען זאל, אויף וועלכען נתן נביא י״ש האט נביאות גזאגט אלס ש״ץ תר״ו משיח אמתי איזט, דער נתן האט פאר גשטעללט דען עולם הבריאה אונד ש״ץ תר״ו האט דען נתן מבטל גוועזן, דאס הייסט ער האט דיא תורה עם המצות במעשה צו טאהן מבטל גוועזן, זא דאס נור הפנימיות

[1]) Abbreviatur für שבתי צבי.

מרחמים מעולם האצילות בסודות וכוונת בלייבען
ואל. דיא מצות אבר גאנץ בטל וינר —
וואריף דער נתן נ"ש[1]) האט גואגט הוא המית
אותי — אונר דאם ער אמונת ישמעאל אן גנומן
האט, דאם איהט טור גשערהן קליפת ישמעאל מבטל
צו זיין, דאס גוטע וואס דרינגען איהט ארויס צו
נערהמן.

ארויז איהט אויף גשטאנדן ברחי' י"ש דער
האט מגלה סודות נפלאות גוועזן, וועלכער אויך
איין ישמעאל גוואדען איהט מטעם ה"נל, אונר
אויך פילע אנהענגר גהאט האט, א מאהל האט
ער לאנשים ההולכים אחריו מצוה גוועזן, דער
יעניגע וועלכר זיך שטעללען ווירד, אויף איין ארט
וועלכעם ער אן צייגט (המקום אי' נעשה ואת
נשכח ממני) אונר דער טריט ווירט ניכר זיין דאס
איין רושם כמקום ההוא בלייבען ווירט, דען
נעמליכען זאללען ויא נאך פאלגען זה הוא המורה
דרך שלהם, ארויז האט ער ויא גואגט, ער ווירט
אוועג גערהן מהם — ולא ידעתי ע"כ או בי"כ[2]) —
מצאו על מקום אחד אצל הים וויא ברחי' הין
גגאנגען איהט א תנוק קטן, ובאותו פעם איהט דער
יעקב פרענק גבאהרן וואדרן.

וויא ער הערנאך האט התונה גהאט אחר
חצות האט ער גהערט כחדרו דאס דיא לייטע
דיא על סעודת הרחמונה גגעסן האבען לאסן זיך
געבן קאפע מיט מילך צו טרינקען האט ער אן
גפאנגען צו שרייען, זיא זינד נכשל בב"ח[3]) האבען
ויא אירהם אן גפאנגען מסביר צו זיין אמונת ש"ץ
וברחי' אלזו האט דער יעקב פ' גואגט ווען משיח
אויף דעם עולם איהט, ווייל איך נערהן אירהם משמש

---

[1]) M. f. ערב יום כפור או ביום כפור. [2]) M. f. נביא שקר. [3]) M. f. בבשר בחלב.

זיין לחטוב עצים ולשאוב מים לפניו, אח״ז (לא
ידעתי בבירור וויא זוא אדר וויא לאנג הערנאך)
נתגלגל הדבר דאס ער איזט גקומן אויף דען
פלאטץ אונד האט איין טריט גטאהן ומקומו
ניכר גבליבען איזט, כאשר אמר ברחי י״ש זא
איזט ער גאנגען לסאלנעק[1]) ומשם למקומות אחרים,
וזא איהם פילע מענשן נאך גפאלגט האבען, א
מאהל האט ער גזונגען לעושה נפלאות גדולות
לבדו וכו׳ האבען זיך האנשים אשר היו עמו דען
דאטום אויף גשריבען, דארויף זינד פילע מענשן
צו איהם גקאממן מעבר לים אונד האבען
ערצעהלט וואס זיא אללעס אויס גשטאנדען
האבען אונד פאן אללע סכנות ניצול גווארדן
זינד, זא האבען זיינע לייטע הערנאך גזעהן, דאס
ער צו דער דאמאליגען צייט יוסט דאס
גזונגען האט, וויא זיא אין דיא גרעסטן סכנות ווארען,
אויך האט ער שלוחים גשיקט לקאנסטאנטינאפל
ולשארי מלכיות ושארי מקומות. ער האט אויך
אמונת ישמעאלים אן גנומן. איינע צייט לאנג
הערנאך האט ער גזאגט, ער ווירט יוצא זיין
מישמעאל ויכנס באדום והלך לפולען ולשענסטחאף,
ושם הלך לאדום אח״כ האט ער מלעיג גזועזן על
אמונה שלהם, כדי ער זאלל נתפס ווערדן. וכן
הוי. ביס איינע צייט הערנאך דיא רוסין דאהין
קאממן זינד האבן זיא איהם מתפוסה בפרייעט
והלך משם עם אנשיו לעיר ברין ונשאר שמה י״ד
שנים כמו יעקב בבית לבן, אח״כ איזט ער גאנגען
נאך אופיבאך, וועלכעס זיא הייסן באר שבע אודת
שבע הק״פ[2]) אשר המה ברייך. אויך ערצעהלען
זיא דאס ער א גרוסער בעל יסורים גזועזן איזט.

---

[1]) Salonichi. [2]) Abbreviatur für הקורפורסטען.

א מאהל האט זיין סעקרעטער איהם גהערט
זעהר קרייסן וועגן יסורים, האט ער זיך גוואנשען,
ער מעכט ליבר דיא יסורים איבר זיך נעהמן,
אלס אן זיינען הערן זאלכע יסורים צו זעהן, ומיד
האט דער סעקרעטער דיא יסורים אן זיך גהאט,
אונד האט יעמרליך גשריען, האט דער יעקב פ׳
גזאגט, זיהסטו שלימזאלניג האב איך דען ניכט
גוואוסט, דאס דיא יסורים קאן קיינר אויס שטעהן
וויא איך, אונד תיכף; האט ער איהם דיא יסורים
אב גנומן אונד ווידער אויף זיך גנאמן.

אויך זאגען זיא דאס דאס גאנצע קאפיטל נ״ג
אין ישעי׳ אויף איהם מרמז איזט. לסוף האט
ער זיא איניגע מאהל גזאגט, דאס ער ווירד וועג
געהן פון זיא, והם לא ידעו שהוא סובר שימות,
וכן הוי שמת, ונקבר שמה באופיבאך.

אח״כ האבען זיינע לייטע גזאגט, דס זיא
אזוא לאנג בייא איהם ווארען אונד האבען ניכט
ערקענען וואללען וואס פיר א הערן זיא גדיהנט
האבען, דס ער ווירקליך איין אלק׳ איזט, אונד
איזט אמת, ומארץ יצמח.

אבר איך פאר מיר האב קיינע עבירה מעהר
עובר גוועזן, נור דאס איך דאס מאמין גוועזן האבע
דאס דער פרענק תר״ו בעצמו אלק׳ ומשיח איזט,
אונד דיא טעגן, דיא איך אין אופיבאך גוועזן בין
נו״ט[1]) ואפשר אויך חלב גגעסן האבע, אויך
מזלזל בתעניתם גוועזן אונד אויך א מאהל אן
תשעה באב גגעסן.

3 ווילען דיא כתה הארורה האבען פילע כתבים כתבי

3 איך האבע צוואהר כמה וכמה כתבים זעלבסט אב
גשריבען, אבער נימאלס האט .... י״ש א כתב
בייא מיר איבר נאכט גלאסן, איבר וועלכען וויר

---

[1]) Abbreviatur für ירלה ומרפה

פלסתר אונד בריבען
אונטער זיך ע״כ
וויללען וויר האבען
דאס דזא זאללסט
אללע סתבים וועלכע
תחת ידך זינד צו
אונס לעגן.

4 באשר דזא ביסט
גוועזן אין אופיבאך,
אלזו זאג אן, מה
מעשיהם
והנהגותיהם אונד
וויא האט זיך ש...
. אויף דעם וועג אונד
דארט אויף
גפידרט ?

אויך אפט צאנקטען, אונד גאר איצונד, דא איך
6 חדשים אב וועזנד אין טרישט גוועזן בין, האט
ער מיר גאר ניכטץ גלאסען. איינינע בעגען,
דיא ער בייא מיר פערגעסן האט, דיא וויללע איך
להב״ד הרויף ברינגען, מעהר האבע איך דאך
באלה ובשבוע[1]) מקבל גוועזן, מסתביהם ניכט
צו לעזן.

4 איך האבע שמה ניכטץ מעהר גועהן, דאס זיא
עוסק ווערן, זאנדרן נור דאס זיא דיא מעהרעסטע
צייט מיט עקסערצירן צו ברינגען, אונד דאס אללעס,
וואס דארט גשיהעט, אויף בפעהל גשיהעט (דאס
זינד דיא מראות וועלכע פיר אַ נבואה גהאלטן
ווערדן) דיא מראות ווערדן איממער אין דער פרוא
באסיפה פארגלעזן. דיא מראות ווערדן גועהן פון
יעקב פ׳ זיינע טאכטער האחזרה מיט איהרע 2
ברידער יאזעף אונד ראך. אויך ווירט אין דער
קירכע גפאהרן ביום חגם, נור ווען עס עפ״י מראה
פערבאטען ווירט, ניכט צו פאהרען, דאן פאהרן
זיא ניכט.

טעגליך ווירט אויס גפאהרן, נור ניכט ווען
עס פערבאטן ווירט עפ״י מראה. אויך גשעהן
קיינע שידוכים ניכט אצלם.

אויך האב איך א חדר ללון גהאט מיט ש...,
וזא נאך איינר אצלינו בחדר גלעגן איזט, בייא
טאג ווארן וויר ניכט איממער בייא זאמן, נור
גגעסן האבן וויר בייא זאממען. דיא קינדער פון
ג..... ..... האבן אונס צום עסן גבראכט.
איבריגענס על הדרך האבן וויר מעהרנטהיילס א
שליש מיט גהאבט, אלזו האבע איך ניכטץ גועהן,
וואס איך זאגן קענטע.

מאן האט מיך גפראגט, אב איך דארט בלייבן

[1]) Verschrieben für ובשבועה.

ווילל, איך האב אבר א תירוץ גזאגט, ווארום איך
נאך פיר יעצט ניכט שמה בלייבן קאן אונד ווילל.

5 ווער האט דיא רוטע בריף אין עולם הריין גשריבען עט ווארום רוט?

5 דיא רוטע בריף וינד פאן א"ב אוים גשריבען ווארדען, איך האבע קיינין גזעהן, נאך טרישט איזט איינר קומן, ומיד נשרף ואני לא ראיתיו, ווארום ער רוט גשריבן וואר, איזט דיא אורזאכע, ווייליען דארט דיא שווארצע פארבע הן בבגדים הן בכתיבה אב גשאפט ווארדן איזט אונד דאס עפ"י מראה.

6 מי הם המקולקלים האחרים באמונה כזבת הזאת?

6 רע י... ..... וחתנו ואחיו ר' מ'.... .....
ואחיו ר'א"ב רי"ט חתן ר' ה... ....., מ....
ואחיו י.... ..... ר' ג..... נ... .....
פ... ואחיו מ... מכאן.

כל האמור בשני דפין הללו כתבתי בעצמי
הן הן הדברים כהווייתן ולראי' חתמתי את שמי.
היום יום ג' כ"ד סיון תק"ס לפ"ק ה"ק
מ.. .....
לפנינו ב"ד הגיד זה ר' מ.. .". כל האמור
בשני דפים הללו ובכתיבת ידו כתב הכל
ולפנינו חתם את שמו ואשרנו וקיימנו כדחוי
הק' אלעזר קאליר.
הק' ניסן שידלאב קעלין.

Trotzdem dieses Schriftstück um sechsthalb Monate älter ist als das Fürther Protokoll, glaubte ich doch mit dem letztern besser die Reihe zu eröffnen, weil es deutsch abgefaßt ist und darum von allgemeinerem Interesse sein dürfte, als das jüdisch-hebräisch abgefaßte Kolliner Protokoll.

(Fortsetzung folgt.)

Mardochai ben Hillel, sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

IV.

Ein Responsum des R. Gerschom [1]).

(S. ob. S. 381 Anm. 2.)

וששאלם יהודי [2]) שהיה לו תנור אחד בחצרו ברשותו אצל קירות ביתו וממנו פרנסת ביתו ויש לו שכיר נוי שהיה מחמם לישראל ולגוים, ובאו אנשי הפרזה שרי האופים ופייסו את ראובן להכניסו לביתו והם יתנו לו שכר התנור, ובתוך כך נכנסו לחצר ואפו את לחמם בתנור ובע"ש מיאנו לצאת [3]) והחזיקו בתנור וביום השבת עשו בו רצונם, ואחריהן באו אופים אחרים מן השרים של הפרזה ועשו [4]) כראשונים, וראובן אין יכול להוציאם [5]) מפני שנאותם. ועתה יש עליו עון בדבר הזה או לא, ומטה שנתנו לו אופי הפרזה והשרים בע"ש שכר התנור שאמו בו בשבת אם יכול ליהנות מאותו פי".

כך הראוני מן השמים [6]) ודעתי נוטה לכך שאם אופים אלו של פרזה אופין [7]) פת בפורני של ישראל שלא מדעתו ושלא מרצונו בשבתות וביומים טובים מה יש לו לעשות, הרי אנוס הוא ואונס רחמנא פטריה ואין עליו

---

[1]) Ich edire das Ga. nach Cod. M. und gebe einige Varianten nach B. — [2]) B. ראובן. — [3]) Fehlt in B. — [4]) B. fügt nach ועשו hinzu בו. — [5]) M. להוציאה. — [6]) Diese von den früheren Geonim häufig gebrauchte Redewendung findet sich bei R. Gerschom noch sonst; s. Meïr v. Rothenb. Ga. ed. Prag, Nr. 928. — [7]) Fehlt in M.

עון, אבל מפני חשד כדי לצאת ידי שמים ובריות[1]) שלא יאמרו לרצונו אופין, צריך לילך לכי דוואר לקבול עליהן[2]) שחייב לצאת ידי הבריות כמו שחייב לצאת ידי שמים שנ׳ והיית׳ נקיים מהשם ומישראל[3]), ואם אינו יכול לסלקם מוצל מעון, אבל אסור לקבל מהם שכירות שבת, דתני׳ רשב״ג א׳ לא ישכיר אדם מרחצו לגו מפני שנקראת על שמו וגוי זה עושה בה[4]) מלאכה בשבתות ובימים טובים, ותני מרחץ וה״ה פורני מפני שנקראת על שמו, וכי תימ׳ לא ישכיר לכתח׳ אבל בדיעבד שרי למישקל שכירות שבת, הא ליתי׳ דכל שכר שבת אפי׳ בדיעבד אסור דאמרי׳ לא יאמר אדם לגוי טול אתה חלקך[5]) בשבת ואני אטול בחול[6]) אלמ׳ כל שכר שבת אסור וחילופי שבת אסור, ואם התנו מעיקר׳ מותר דלאו שכר שבת הוא דלהכי נחתו, ואם באו לחשבון ודאי אסור דמיחזי׳ כשכר שבת, והא אם באו לחשבון כמה נטל הגוי בשבת והישראל בא׳ בשבת דיעבד הוא ואסור, הילכך אסור ליה לראובן למישקל שכר שבת, וכן הילכת׳, גרשם ב״ר יהודה.

V.

Drei Responsen des Abigdor b. Elija ha-Cohen[7]).

(S. ob. S. 383).

I.

ואת התשובה השיב מורי׳ הר׳ אביגדור כהנה רבה להי״ר חיים„ דעת התולעת מכרעת דלא[8]) להתענות בר״ה דכת׳ ביה מקרא קדש כמ׳ ברגלים, ודרשינ׳ בספרא ובסיפרי, קדשהו במאכל ובמשתה ובכסות נקייה בפרש׳ אמור אל הכהנים, ומקרא קודש דיום הכיפורים בכסות נקייה ותפילה[9]), (וכל שאר ימים טובים במאכל ובמשתה ובכסות נקייה ותפילה„[10]) ואע״ג דר׳ עקיב׳ בסיפרא (אמור פ׳ י״א) ובגמ׳ דידן (ר״ה ל״ב.) דריש ליה למקרא קדש דר״ה לקדושת היום להזכיר בתפילה את יום הזכרון הזה וחותם, הא נמי שמעינ׳ מינה ובכלל קדושת היום היא„ ועוד בשביעית פ״י (משנ׳ ב׳.) ומייתי לה

---

[1]) B. לצאת ידי הבריות. — [2]) B. למיקבל עלייהו. — [3]) M. ומהישראל. — [4]) Fehlt in M. — [5]) Fehlt in B. — [6]) B. אטול חלקי בא׳ בשבת. — [7]) Dem Texte ist Cod. B. zu Grunde gelegt. — [8]) B. דילאי. — [9]) W. ובתפילה. — [10]) Der eingeklammerte Passus fehlt in W.

בר״פ שואל (שבת קמ״ח:) השוחט את הפרה וחילקה בר״ה אם הדר״ש מעובר משמט ואם לאו אינו משמט, אלמ׳ שוחט שריא ביה, אי אמרת בשלמ׳ אכילת מצה היא היינו דדחיא ר״ט דכל מקרא קודש ימים טובים ילפינ׳ לה בסיפרי ממקרא קדש דפסח דכתיב ביה אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, אלא אי אמרת שחיטת היא איך יתכן שתדחה עשה לא תעשה דר״ט, והא אפי׳ מילה שלא בזמנה ושריפת נותר דמצה ניתנו, ומכשירי לולב ושופר דלצורך מצה קעביד ולא דחו ר״ט לדבר הרשות, ולדידן דסבירא לן כרב׳ לא מהני עירוב לאפוקי מר״ט לשבת אלא משום דסמכינן אהואיל, כדאיתי׳ בפ׳ אלו עוברין (פסח׳ מ״ח.), ומעובד״א דרבינא דפ״ק דביצה מוכח דשרי לבשל[1]) מר״ט של ר״ה לשבת ע״י עירוב, ואי אכילת ר״ה רשות היא מילתא דלא חזייה ליסמיה היכי ליעבד ליה לצורך מחר, הא אין כאן לא הואיל ולא מחר אלא דאי אכילת מצה היא, ועוד מדאמ׳ להו עזרא לעולי גולה למ׳ אכלו משמנים ושתו ממתקי וחלי טעמ׳ בקדושת היום ושנה ומשלש, ולא בשמרת בניין בית המקדש, ועוד שרגטת הביה עשו כבר באדר בשנת שית למלכות דריוש, ומשמ׳ נמי דה״ק להו אכלו משמנים ושתו ממתקים[2]) חובה קאמ׳ ולא רשות דומיא דאל תעצבו דחלי טעמא נמ׳ בקדושת היום, וכת׳ והלוים מחשים את העם לאמר הסו וכו׳, אלמ׳ מידה ביום, ה״ה אכילה ושתיה נמי חובה קאמ׳ להו ואסר להם להתענות, ואל תבכו נמי דקאמ׳ להו יותר מדאי דומי׳ להא דאל תתאבלו[3]) ותרוייהו לאיסורא, ולא מסתבר למימ׳ דיהיב טעמ׳ כי קדש היום אשילוח מנות לבד אכל אאכילה ושתיה לא קאי, א״נ הוראת שעה[4]) היתה בשביל שמרת בניין הבית, דאמאי נעביד סכינא חריפתא לפסוקי קראי, ועוד דבבנין לא כת׳ בהדיא ענייגא כלל, ושלחו מנות לאין נכון לו, למי שלא הניח עירובי תבשילין כדאיתי׳ בפר׳ ב׳ דביצה (ט״ו:), ונ׳ לפי הענין שבע״ש והוא ר״ט ר״ה קאי, כי באותה שעה עשו אלול מעובר, וקא מזהר להו לשלוח מנות למי שלא עירב מע״ט כדי שיאכל בשבת, ובן קידוש היום דקא בעי למימ׳ שאי אפשר לבשל היום לצורך מחר כיון שלא עירב לפי שהיום קודש ואין אופין מר״ט לשבת„ והכת׳ מגיד שכחם וילכו לאכול ולשתות ולשלח[5]) מנות

---

[1]) B. und W. haben beide falsch: לבטל. — [2]) B. und W.: ממתקים ושתו משמנים. — [3]) Fehlt in B. — [4]) B. הוראות שעת, W. הידאה שעה. — [5]) Ms. מלשלוח.

ולעשות שמחה [1]) גדולה כי הביאו ברכות אשר הודיעו [2]) להם„ והו גרסי' בירושלמי דתענית (פר' ב' והלכ' י"ב) בכל מתענין חוץ משבתות וימי' טובי' וחולו של מועד וראשי חדשים וחנוכה ופורים„ והו גר' באידך פירקין (ר"ה י"ט.) עיר שהיתה בה מפולת היא מתענה ומתרעת וכל סביבותיה מתענות ולא מתריעות, ר' עקי' אומ' מתריעות ולא מתענות ומפ' טעמ' דת' לת"ק שכן מצינו ביום הכפורי' מתענין ולא מתריעין„ ולר' עקי' שכן מצינו בר"ה מתריעין ולא מתענין [3]) ודומי' דלא מתריעין ביום הכפו' קאמ' לאיסורא לת"ק שאסור להריע כמו בשבת, מדפרכינן בספ"ק דתענית (י"ד.) בגמ' דידן אתא חנני' על אילו מתריעין בשבת על עיר שהקיפוה גוים וכו', במאי אילימ' בשופרות שופרות בשבת מי איכא [4]), והדנן ק"ו מעצמן דמותר להתענות בר"ה מתענית חלום בשבתות לדבריהם לכ"ד אדם נידון בכל יום יהא מותר להתענות בכל שבת וי"ט בלא חלום, אלא לא אשכחן דתענית מהני לבטל דין אלא צדקה ותעקה ושינוי השם ושינוי מעשה„ ובזה גמירי לה בלבד דתענית יפה לחלום כאש בנערה ביומו, דחלום אחד מס' בנבואה כדכת' בחלום בחזיון לילה בנפול תרדמה ע"א, או יגלה און אנשים וגו', וכיון דחלום תעניתו והו ביטולו כאלו אקדימנה בחלמיה תתענה והנצל„ מי' חלמי' חכמים כגון מר בריה דרבינ' שחורתו אומנתו היא שמחתו והוא מקרא קדש של יום מתענה אף כרגלים כדאית' בפ' אילו דברים (ברכ' נ"ו:)„ וכן רבי' יהודה החסיד בדורו שהיה מתענה בר"ה„ אמנם בהיותי מציק [5]) מים ע"י מורי' רבי' שמחה לא היה מתענה בר"ה„ ותדי השנה הבאה עלינו בחיקנה, שנת רחמים [6]) וחנינה, לבא לציון ברנה, לעיני כל ישראל, אנכי תולעת אביגדור ב"ר אליה הכהן זלה"ה.„

II.

וששאלת על ראובן שטען על שמעון השכירך ללוי ללמד את בנו ונעשיתו ערב עבורך אעלו ותתנה ליתן לך ב' וקוקים כדי שילמד את בנו מן

---

[1]) Fehlt in Ms. — [2]) Ms. הודיע. — [3]) Das Responsum zeigt bis zu dieser Stelle eine auffallende Benutzung das im Mard., R. ha-Echana I. 708 angeführten Responsums von Nachschon Gaon, und ist von חדושי אנשי שם z. St. in einem sehr gekürzten Auszug gegeben. — [4]) In unseren Ausgaben heißt es das. מי שרי. — [5]) Ms. בהיות מוצק. — [6]) Ms. דרחמים.

הסוכה עד חג המצות, והנה נתתי לך כל שכרך משלם ועומד את בנו ולא עמדת במלאכה אלא עד חצי שבט וברחת לך עם כל השכר„ ושמעון השיב כדברך כן היא, אמנם ברצון היתי עומד ומשלים לו[1]) המלאכה, אך נירשני מביתו ונתן לי רשות על לא חמס בכפי ואמ' איני חפץ בך כלל, ואני בשומעי כן לא עברתי על רצונו[2]) ואלך לדרכי והשכר בידי מאחר שהיה מסאן בי„ וראובן אומ' כי לוי הודיע לו ע"י כתבו שלא נתן לך רשות[3]) מעולם ולא גירשך כי אם הלסת ממנו בלא רשותו„

הדעת נוטה דפועל יכול לחזור בו אפי' בחצי היום ונוטל חצי שכרו על מה שעשה, ואם הוא דבר האבד אינו יכול לחזור בו, ואם חזר בו שלא מחמס אונס שוכר עליו אחר עד כדי שכרו אם לא מצא אחר בפחות או מטעהו, כדאיתא' פ' האומנין (ב"מ ע"ו:), וביטול מלמדי תינוקות מיקרי פסידא דלא הדר פ' לא יחפור (ב' בתר' כ"א:), ויכול בעל הבית לסלקו בלא התראה וכהאי עובדא דקמיהו, אם חזרה זו היתה מחמת בעל הבית בלא פשיעת המלמד וכה הלה כמה שבידו, דדמי לשוכר את הספינה וטבעה בחצי הדרך ביין זה וספינה מתם. דאפי' לא נתן יתן דמצי אמר ליה את מיחזי חמרא ואנא מיחזי ספינתא (ב"מ ע"ט.), ומשמע דיהיב ליה כל שכרו אך מנקה לו קצת כדאמ' (ב"מ ע"ו:) אינו דומה הבא[4]) טעון לבא ריקן עושה מלאכה לישב וכטל. ונר' חדברים כי במקום אבי הבן שם ידוע האמת מי גרם חזרה ומשם תבררו הדבר אל נכון, ואם יודע שמחמת פשיעתו היה, יחזיר לערב מן חשכר לפי חשבון המניע מיום חזרה עד הפסח„ וזה היה שלום אביגדור הכהן„

וכן כתב ה"ר יצחק בר' יעקב דמפקינן מן המלמד ושוכרין אחר עד כדי שכירתו וכו'.

III.

שאל רבי חזקיה לרבי אביגדור הכהן על גט אחד שהוא מעורכם וכתוב בו ואנש לא ימחי ביד, כי אנו רגילין לכתוב מה"א, כי ביוד הוא משמעות אריגה כמו עכר מחי[5]), או לשון מפה איש אנש דימחי גבר[6]),

---

[1]) W. hat כל für לו. — [2]) W. lieſt: בשמעי כן עוכתי (אותו) ואלך. — [3]) Fehlt im Ms. — [4]) B. הכה, W. הבא. — [5]) Onkel. z. 2. B. M. 28, 32. 39, 22. [6]) Vgl. Onkel. daſ. 21, 12.

אבל בה"א הוא ממש לשון המחאה כמו הרשאה יכתוב מורשה וכן מוחה" ועוד כתב בו ותרוכיה ולא ידענא מאיזה משמעות הוא, ואנו רגילין לכתוב ותריכיה ולשם דבר יאמר תירוכין, ותרוכיה לא ידענא מאי הוי, ועוד כתב בו כמתא ה"ל[1]) ולא כתיב סולי, וגם לנהר יש שם אחר סולוז"א ואין כתוב בו אלא הל"א, מי' כיון דבשני שמות מכירין כאן לא צריך כדפר"י, והנהו ולא ימחי ותרוכיה נמי אוכא למימר כיון דאינם אלא לשופרא דשטרא בעלמ' דגופו של גט הרי את מותרת כו' איפשר אע"ג דנכתב בטעות ליה לן בה, אך עוד תמיהני דין דיהוי ליכי מינאי בי"ד, ולכאורה הוי מינאי לשון מינות, ולשון ממני צריך לכתוב בלא יוד, ומפר"י דמנאי נמי בעי וליהוי ידים מוכיחות, ושילהו גיטין (פ"ה:) בעי צריך למכתב ודן או לא צריך, ולא איפשיט', ומכח זה מצריך ר"י שלא לכתבו בשיטה[2]) אחרונה משום דאין למידין הימנה, וא"כ היכ' דכת' בטעות איך נוכל ללמוד הימנה, ואעפ"כ[3]) אמרתי לשליח שימסר[4]) לה הגט, אך התריתי בה שלא תינשא עד שאשמ' דעתך הנקייה, ואם יראה בעיניך שהגט פסול יש הבעל בסמיך לך תוקקיהו לכתוב אחר ויעשה את זה שליח להולכה ולך המצוה והחסד שתגמול שובה" ואת אשר השיב" על דבר הגט כ' נר' כי יחזה בה"א יהוי בי"ד שניהם לשון ראייה, אלא שוה לשון עברי וזה לשון ארמי היה ימחי ,ותרוכיה מ"ע ומינאי בי"ד אמצאות, ראיתי בטופס גט והילכותיו שכתב ר"י הזקן בכתב ידו והאריך הי"ו, וכן היה נודג מורי ה"ר אלעז' מוורונא על פיו כי היה תלמידו ומסר לו גט והילכותיו, ואיני זכור אם נתן טעם לדברי', אמנם שמא היה דעתו דלא לישתמע תריכיה שם דבר בחטף על משקל שאריה, רוח קדים חרישיה, ומינאי נמי בלא יו"ד דלא לישתמע מנאי כמו שכתבו רבותינו שבניאוושטט[5]), וליכא למיחש אם יכתוב בי"ד לישתמע ינאי שמא הגברא ובעל מיגרשא מיניה, דפ"ק דנדרים (ו.) ודאי משמ' דידים מוכיחות דבפי' ר' יהודה אמינאי קאי להודיע שהגירושין הם ממנו ולא מאיש שאינו אישה, אבל בפי' המגרש (גיטי פ"ה:) משמע ודן דיהוי ליכי ספר תורכין קאי להוכיח שבספרו היה כותבה ולא בכלי העלמ', וגר' לומ' דתרוייהו מצריך ר' יהודה, מיהו בעיא דפר' המגרש אינה אודן יהוי ליכי ספר תרוכין ולא אמינאי, דכיון דכתב אנא פלוני פטרית תו ליכא למיטעי

---

[1]) Halle a. d. Saale — סולי. — [2]) Ms. פשיט. — [3]) Ms. אע"פ. — [4]) Ms. שמסר. — [5]) Wiener Neustadt.

ולומר שאחר מגרשה ואין הוסדה יפה הימנה, אל' חומרא בעלם' לשופרא דגיטין מחמיר לכתוב ב' הוכחות סמוכות זו לזו, חוכחת מגרש והוכחת ספר והא ודאי לא מעכבא, ואע"ג דאמ' פ' גט פשוט (ב"ב קמ"ו:) הכל הולך אחר התחתון ואין ללמוד תחתון מעליון אלא באות אחת ולא בשתים, ה"מ במידי דסתרי אהדדי כגון חנן וחנני ענן וענני, ואי איפשר להשוותם, אבל הכא כיון דאיפשר למיקרי מינאי קרינן להיות פירושו ממני כדי להשוות הלשונות ולא יכחישו זה לזה„ ועל העיר ועל הנהר שיש להן ב' שמות איזה מהן שיכתוב לבד בלא חברו עמו כשר, דכיון דמכירין שם את שניהם כאשר כתבתי בשם ר"י, ושם הנהר לא מצינו שטבעו חכמים בגיטין אא"כ יש עיר אחרת ששמה כשמה צריכין לכתוב שם הנהר לסימן להכחין איזה עיר שלא יטעו בחביבתה שאינ' על אותו הנהר, כמו שפיר' מורי' רבי' שמחה בשורי מתא דעל רבים נהרא, שהוצרכו לכתוב כן לאפוקי בשורי מתא אחריתי הידועה להם, אבל היכ' דליכ' למיטעי לא צריך למיכתב שם נהר מכח ההלכה, אלא נהגו משום דזימנין צריך לכותבו כדפרישית, וכיון שאם חסר לגמרי כשר, שינויו נמי כשר כמו שכתב ר"י הזקן בתשובתו על שינוי לידה, וליכ' למים' וכחים יוכיח דסתמן כשר ושינוין לשמן פסול, דהתם מדאורייתא' צריך לכתחילה לשמן כדתנן לשם ו' דברי הזבח נזבח כ', ותי' וחתימת עדים לר' אלעז' אם אינה כלל כשר בעידי מסירה וכחתימה שלא לשמה פסול התם נמי אצריכוה רבנ' לכתחילה מפני תקון העולם, אבל שם נהר לא אשכחן בגט כלל שיצריכו חכמי התלמוד לכותבו אפי' לכתחילה, הילכך שינוי שם הנהר כשר, כ"ש כאן שאין שינוי שהרי מכירין שם שניה', ולהקדים מתא לשמה לאו דוק' דזימני' אשכחן איפכא בפ' האשה שלום (יבמות קטיו:), בסורא מתא בצר קלוניא[1]) מתא„ עכ"ל„.

VI.

Aus dem östreichischen Mardochai zu Pessachim II.

(S. ob. S. 383, Anm. 3. Ende.)

Peßach. II. Ende §. 566 hat B. (unter §. 200) folgenden Zusatz: ורבי' אפרים שאל לרבי' יואל על כך וכתב לו, אני נשאלתי עתה בפסח על החביתה של שכר מוקף ומשרין זפתן ע"י האור ונתנו לתוכו יין

[1]) Ms. קלניא.

והתרתיו, וחכרו עלי חבירי ואמרו מקינסא דאסיר אע"פ שנשר ופתן, ואמרתי להם אם אתם מקניטין אותי אני אתיר' אפי' היכא דלא נשר ופתן כלל אלא מד כשהוציא שכר ושיפשך [1]) כמים אם נתן לתוכו יין מותר הוא, דלא דמי ליין נסך שהיא בחביות וקנקנים דהשתא כשיתן בתוכו יין כשר יפלוט יין נסך טעמו והוא עיקר איסור, אבל הכא חביות של שכר שתפלוט טעם שכר ביין בפסח הוי נותן טעם בר נותן טעם, דהא שכר בפסח אינו עיקר איסור אלא חמץ ע"י תערובת הוא כדאיתא' באילו עוברין (פסחי' ט"ג.) ואין בשכר אלא טעם חמץ, וכשיתן השכר טעם בחביות ומחביות טעם אחר ליין היינו ממש סנים שעלו בקערה דמותר לאוכלן בכותח ולא דמי כלל לטעם יין נסך בחביות דהתם' עיקר איסור הוא ולא טעם איסור„ ומזה הטעם יש להתיר קנקנים של שכר להשתמש בהן בפסח, ואומ' אני כל מה שאמרו חכמים לדעיל כלי חמץ לפסח היינו אותן כלים שנשתמשו בהן עיקר חמץ, אבל אותן כלים ש.שתמשו בהן טעם חמץ כגון שכר ואפי' רותח אין צריך הגעלה ונותן טעם בר נותן טעם הוא, ואפי' יודה שמכשלין בה שכר אינה צריכה הגעלה ולא כמו שאמרת דדוק' חמין בצונן דאפי' שכר רותח אם נשתמש בכלי אין צריך הגעלה„ עכ"ל רבי' אפרים„ ורבי' יואל הלוי השיבו, על התביות של שכר המזופף ומשדרין זפתו ע"י האיר זנותנין לתוכו (יין) והתיר מוי וחכרו עליך חביריך ואמרו וראוי' מקינסא הרין עמהם, דשכר הוא חמץ ע"י תערובת ולא טעם כ"א ממשו כדאיתא' באלו עוברין, דכל מה דמני התם הני אלו באורדה ושכר המדי חדא מיניהו ומוכח בגמ' (שם) דחמיר ע"י תערובת מחם' נוקשה בעיניה, ואי חמץ ע"י תערובת טעם איכא ולא מששות איך לוקין עליו, הא"ר יוחי' טעמו ולא ממשו אסור ואין לוקין עליו ותו לדברי מר דהוי נותן טעם בר נותן טעם אמאי צריכי' עירוי כדמוכח בירושלמי„ עוד השיב רבי' אפרים והחזיק דבריו דנותן טעם בר נותן טעם ב"ט הוא ונלאיתי לכתוב„.

Welche von diesen beiden Redactionen ist nun die correctere? die im rheinischen, respective in unserem gedruckten, oder die im östreichischen Mardochai, respective in unseren Hand-

[1]) Ms. ושיבשך.

schriften vorliegende? Und welche gibt die ursprüngliche Fassung, oder richtiger, den ursprünglichen Inhalt des Buches des Mardochai genauer wieder?

Bevor an die Beantwortung dieser für die halachische Literatur nicht unwichtigen Frage gegangen werden kann, müssen die Momente untersucht werden, welche auf die Gestaltung des rheinischen Mardochai entscheidend eingewirkt haben, vor Allem aber muß das Verhältniß der in dieser Redaction enthaltenen zahlreichen Hagahot zu dem Buche genau festgestellt werden.

VII.

Samuel Schlettstadt's „kleiner Mardochai", seine „Hagahot" und „kleine Halachot". Meïr v. Rothenburg's „Hilchot Semachot" und „Likkute Maimuni". Sonstige fremde Bestandtheile im Buche des Mardochai.

Es ist schon oben (S. 286) erwähnt worden, daß Samuel Schlettstadt, ungefähr 70 Jahre nach dem Tode des Mardochai, einen Auszug aus dessen Hauptwerke verfaßt hat. Das Leben dieses Mannes, ein Stück mittelalterlicher Romantik, war reich an wechselvollen, mitunter tragischen Momenten [1]). Eines derselben sollte auf die spätere Gestaltung des „Mardochai" von entscheidendem Einflusse werden. Um der Rache eines Raubritters zu entgehen, dessen jüdische Helfershelfer er zum Tode verurtheilt hatte, mußte Schlettstadt flüchten und in der Hohenlandsburg, nicht weit von Kolmar, Schutz und Zuflucht suchen. Dort lebte er, bis zum Jahre 1376, beinahe sechs Jahre lang. Diesen unfreiwilligen Aufenthalt soll er zur

[1]) S. Carmoly, la france israel. S. 138 flg. und Graetz, Gesch. VIII. S. 13 flg.

Abfassung seines Auszuges aus dem Buche des Mardochai benutzt haben, welcher „Mardochai des Samuel Schlettstadt“ [1]), oder zum Unterschied von dem eigentlichen, „grossen Mardochai“, schon vom Verfasser selber, und später ziemlich allgemein der „kleine Mardochai“ genannt wurde [2]).

Ob nun diese Arbeit Schlettstadt's wirklich gerade unter diesen Verhältnissen entstanden ist, scheint allerdings noch nicht ausgemacht [3]); so viel aber ist gewiß, daß der „kleine Mardochai“ bald nach seinem Erscheinen viel citirt worden ist [4]), und seinem Inhalte und Werthe nach eben so unterschätzt wird, wie das geistige Schaffen seines Verfassers überhaupt. Dieses noch ungedruckte, aber handschriftlich in mehreren Bibliotheken, unter Andern in Paris in der Abschrift einer Frau [5]), vorhandene Buch, ist nämlich, wie die Anführungen aus demselben ergeben, keinesweges eine so unselbstständige und geistlose Arbeit wie angenommen wird [6]), auch ist Schlettstadt's

---

[1]) Vgl. Asulai, II. s. v. קצור מרדכי.

[2]) Vgl. weiter S. 432, Anm. 3; Israel Bruna, Ga. Nr. 163 und die zahlreichen Citate im Agur. Solche Auszüge, oder gekürzte Umarbeitungen, die zur Unterscheidung ebenfalls als קטן bezeichnet werden, finden sich von mehreren ähnlichen Schriften; so vom Semag (ס' מצוי גדול) Isaak's v. Corbeil das ס"מ קטן und vom Or-Sarua der, אור זרוע קטן genannte, Auszug von Chajim, dem Sohne des Verfassers (s. Benjakob, Debarim Attikim II. S. 8), in den Halachot-ketanot im Mard. unter der Abbreviatur א"ק oft citirt.

[3]) Carmoly, dem Graetz folgt, hat a. a. O. für diese, an sich allerdings nicht unwahrscheinliche, Darstellung keinerlei Belege beigebracht.

[4]) Schon von Maharil, Ga. Nr. 105. Auch Mose a. Zürich scheint von der Existenz des „kleinen Mard.“ bereits Kunde gehabt zu haben, da er (s. Zunz, Ritus S. 215) den „grossen Mard.“ citirt. Die Anmerkungen zweiter Hand im Züricher Semak citiren bereits neben dem großen ausdrücklich den kleinen Mard.

[5]) S. Carmoly, a. a. O. S. 144.

[6]) Wenn Schlettstadt seinen mehrjährigen unfreiwilligen Aufenthalt in der einsamen Burg wirklich zur Abfassung des „kleinen Mard.“ benutzt hat, so ist das wohl weniger mit Graetz (a. a. O. das.) als

literarische Thätigkeit mit demselben noch keineswegs erschöpft [1]).

Samuel Schlettstadt hat aber das Buch des Mardochai nicht bloß ausgezogen, sondern auch mit den zahlreichen Anmerkungen und Zusätzen versehen, die unter dem Namen „Hagahot Mardochai" bald, wie in der Ausgabe von Riva 1558, als selbstständiger Nachtrag, bald, wie in den dem Alfassi beigedruckten Ausgaben, partieenweise nach den einzelnen Tractaten gegeben, hie und da sogar in den Text selber eingedrungen sind. Schon Asulai (II, s. v. מרדכי תנה) hat richtig erkannt, daß der Verfasser dieser Hagahot, welche bereits den „Aschéri in Toledo" citiren, „ein Lehrer nach dem Mardochai" gewesen sein müsse. Wer aber dieser Lehrer gewesen ist — darüber findet sich weder bei ihm, noch sonst irgendwo auch nur die leiseste Andeutung [2]), und doch ergiebt sich das aus den

„ein lautsprechendes Zeichen der Zeit und der Kraftabnahme" zu nehmen, als auf den Umstand zurückzuführen, daß ihm in der Abgeschlossenheit seines Burglebens die nöthigsten Bücher und Hilfsmittel zu selbstständigen Arbeiten fehlen mochten. Daß der „kleine Mard." übrigens keine bloße Umarbeitung, oder ein bloßer Auszug ist, sondern auch nicht wenig Neues und Selbstständiges enthält, beweiset schon der Umstand, daß er so häufig bald allein, bald neben dem „großen Mard." citirt wird; vgl. die Stellen ob. S. 430 Anm. 2 und 4. S. noch Isserlein's פסקים Nr. 192 und 22, wo für כמו שכתב רבי שמשון במרדכי שלו zu lesen ist: רבי שמואל; die das. angeführte Stelle fehlt in der That in beiden Redactionen des „Mard." und steht wahrscheinlich in Schlettstadt's „kleinem Mard.". Auch Israel Bruna (Ga. Nr. 163, 194, 207 und 244) sowie Eisak Stein (in seinen נימוקים, citirt von חידושי מפרשים z. Mard. Berach. II, Nr. 3) berufen sich gerade auf den „kleinen Mard.", ein Beweis, daß die betreffenden Stellen diesem eigenthümlich sind und im „großen Mard." gar nicht vorkommen.

[1]) Schlettstadt hat, was meines Wissens noch nirgends erwähnt ist, auch Gutachten geschrieben, auf welche Jacob Weil, Ga. No. 147, sich bezieht.

[2]) Zunz scheint allerdings anzunehmen, daß Schlettstadt der Verfasser dieser Hagahot ist. Er sagt dies zwar, meines Wissens, nirgends ausdrücklich, schreibt aber die zahlreichen Stellen, die er im Hamaskir IX. S. 135 aus den Hagahot citirt, ohne Weiteres Schlettstadt zu.

Hagahot selber. Der Verfasser derselben, der sich wiederholt als אני הכותב, in der Regel unter Hinzufügung des stereotypen הזיום [1]), einführt, bezieht sich nämlich an mehreren Stellen auf sein einschlägiges Buch [2]). Dieses Buch bezeichnet er aber einmal ausdrücklich als den von ihm verfaßten „kleinen Mardochai" [3]), und ein anderesmal nennt er sich direct: Samuel [4]).

Die Ursache, welche Schlettstadt bewogen hat, nachdem er den „Mardochai" bereits ausgezogen hatte [5]), noch die Hagahot zu demselben zu schreiben, ist leicht zu erkennen, und setzt das Verhältniß, in welchem die Hagahot zu dem Buche stehen, in ein klares Licht.

---

[1]) Zunz, a. a. O. das.

[2]) חבורי; s. Jebam. 106, 109, 122, 127; Ketub. 304 (2mal); Kidd. 544.

[3]) Jebam. 110, במרדכי קטן אשר חברתי; diese Stelle bringt auch Zunz, Hamaskir, das.

[4]) Gitt. 456 לא הבנתי . . . ואני שמואל הקטן.

[5]) Daß Schlettstadt diese Hagahot später als den „kleinen Mard." schrieb, ergiebt sich aus den oben, Anm. 2 und 3 angeführten Stellen aus den Hagahot, wo er sich bereits auf seinen Mard. beruft.

(Fortsetzung folgt.)

Abhandlungen.

Das Korbfeſt der Erſtlinge bei Philo.

Die kleine Schrift Philo's de festo Cophini, welche Angelo Majo nebſt der größern de parentibus colendis in einem Codex der Medicea aufgefunden und 1818 in Mailand veröffentlicht hat, bietet manches Intereſſante. Bei der Aufzählung und Erläuterung der judäiſchen Feſte führt Philo in dieſer Schrift eines auf, das er „Korbfeſt" nennt. Im Eingange bemerkt er: *Ἔστι δέ τις παρὰ ταῦτα ἑορτὴ μὲν θεοῦ, ἑορτῆς δὲ πανήγυρις, ἣν καλοῦσι Κάρταλλον ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος.* Er verſteht darunter das Darbringen der Erſtlinge. Er beſchreibt hierauf, wie jeder Gartenbeſitzer die Erſtlinge ſeiner Früchte zum Tempel zu bringen und, vor dem Altar ſtehend, das vorgeſchriebene Bekenntniß abzulegen pflege. Von dieſen Erſtlingsfrüchten werden Gefäße gefüllt, die man Körbe nenne: *ἀφ' ἑκάστου τῶν ἀκροδρύων εἴδους ἀγγεῖα πλήρωσας . . . ἃ προσηγορεύοισι καρτάλλους.* Es iſt nicht recht verſtändlich, in wie fern dieſe allerdings alljährlich ſich wiederholende Spende ein Feſt genannt werden konnte, und dieſes ſeine Benennung von der Zufälligkeit des Gefäſſes haben ſollte. Philo hebt noch

beſonders hervor: „daß es einen feſtlichen Charakter hat und beinahe mit Feſtverſammlung begangen wird". *τὸ δὲ ἑορτώδη τύπον ἔχειν καὶ ἐγγὺς ἑστιᾶσθαι πανηγυρικῆς ἀδείας κ. τ. λ.* Die Miſchna bietet indeß das Verſtändniß für Beides. Die Erſtlinge wurden durchaus in Körben nach Jeruſalem und in den Tempel gebracht. Die Reichen gebrauchten dazu ſilberne oder goldene und die Armen ſolche aus geſchälten Weidenruthen (Bikkurim III, 3): העשירים מביאין בכוריהם בקלתות של כסף ושל זהב והעניים מביאין אותם בסלי נצרים של ערבה קלופה. Dieſe Körbe wurden ſammt dem Inhalt den Ahroniden gegeben. Mit dieſen Körben auf der Schulter wurde das vorgeſchriebene Bekenntniß (חקי מעשר) abgelegt, und ſelbſt der König Agrippa, wird dabei hervorgehoben, habe einen ſolchen Korb mit Erſtlingsfrüchten auf ſeiner Schulter zum Altar getragen (daſ. 4, 6): אפילו אגריפס המלך נטל הסל על כתפו ונכנס עד שמגיע לעזרה . . . עזרהו הסל על כתפו קורא מתודה היום וגו'.

Aus derſelben Miſchna ergiebt ſich auch, daß das Darbringen der Erſtlinge allerdings feſtlich begangen wurde. Die Gartenbeſitzer einer Gegend verſammelten ſich in Gruppen[2]) zum Zuge nach Jeruſalem. Dem Zuge ging ein Opferthier mit einem Olivenkranz voran, und dabei wurde auf der Flöte geblaſen. Die Vornehmſten Jeruſalems gingen den Einziehenden entgegen, und die in den Straßen beſchäftigten Handwerker bewillkommneten ſie mit freudigem Gruße. Das Darbringen der Erſtlinge könnte daher mit Recht „Korbfeſt" *καρτάλλου ἑορτή* und *πανήγυρις*, „Feſtverſammlung" genannt werden.

Philo beſtimmt ferner die Zeit für das Darbringen der Erſtlinge eben ſo wie die Miſchna. Das Bekenntniß wird abgelegt vom Beginne der Fruchternte bis zum Ende des Spät-

---

[2]) Die Toſephta hat dabei einen Zuſatz, der in der Miſchna fehlt (II): לא היו עולין יחידים אלא פלכים פלכים.

herbstes und zwar eine ganze Jahreshälfte, weil nicht alle zugleich mit den Erstlingen eintreffen. *τὸ ᾆσμα τοῦτο, σχεδὸν ἀπό θέρους ἐνισταμένου μέχρι μετοπώρου λήγοντος, ἀδιάστατον ὑφ' ἑτέρων καὶ ἑτέρων ᾄδεται δυσὶ καιροῖς, ὁλοκλήρῳ μέρει ἡμίσει τοῦ ἐνιαυτοῦ.* Eben so in der Mischna (I, 7): מעצרת ועד חנכה, d. h. von Siwan bis Kislew. Die Uebereinstimmung Philo's mit der aus dem Leben gegriffenen Tradition zeigt sich noch mehr in einem dritten Punkte. Philo theilt das Bekenntniß der Darbringer der Erstlinge ausführlich mit, wörtlich zwar nach dem Deuteronomium, aber doch mit einigen Varianten, welche es heben und ihm einen gedanklichen Schimmer verleihen; er nennt es einen Gesang (*ᾆσμα*). Im Eingange referirt er, daß jeder Darbringende diesen außerordentlich schönen und wundervollen Gesang bei der Ueberreichung der Erstlinge für den Priester recitirt. Wenn er sich aber der Worte nicht erinnert, so hört er sie von dem Priester mit gesammelter Aufmerksamkeit zu: *καὶ στὰς ἀντικρὺ τοῦ βωμοῦ δίδωσι τῶ ἱερεῖ, τὸ πάγκαλον καὶ θαυμάσιον ᾆσμα διεξιών. εἰ δὲ μὴ τύχου μεμνημένος, ἀκούων παρά τοῦ ἱεροῦ μετὰ προσοχῆς πάσης.* Dasselbe tradirt die Mischna, daß das Bekenntniß Denjenigen, welche es nicht vortragen konnten, vorgelesen wurde. Später aber hat man bestimmt, um die Unwissenden nicht von dem Darbringen zurückzuschrecken, daß es allen, auch den Kundigen vorgelesen werden sollte (das. III, 7): בראשונה כל מי שיודע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו. נמנעו מלהביא, התקינ שיהו מקרין את מי שיודע ואת מי שאינו יודע.

Es ergiebt sich aus dieser Uebereinstimmung Philo's mit der in der Mischna erhaltenen Ueberlieferung über den Modus der Darbringung der Erstlinge, daß er nur thatsächliche Vorkommnisse schildert. Denn in dem Wortlaut des Deuteron. ist bei dieser Spende weder von einem Feste, noch von einer Festversammlung und auch nicht von der Wichtigkeit der Körbe

die Rede. Woher kannte Philo alle diese Einzelnheiten, und noch dazu den Umstand, daß Unkundigen der „Gesang" oder das „Bekenntniß" vorgelesen wurde? Die alexandrinischen Judäer waren durchaus nicht mit den Verhältnissen Jerusalems und des Tempels vertraut. Der Verf. des Aristeasbriefes, ein Alexandriner, verräth die gröbste Unwissenheit bezüglich der Localität und der Vorkommnisse in der judäischen Hauptstadt. Selbst Philo zeigte Unkenntniß bezüglich der Art, wie das Paschaopfer in Jerusalem dargebracht wurde [1]). Wenn sich also Philo gerade darin gut unterrichtet zeigt, so wäre daraus zu schließen, daß er das „Korbfest" einmal wenigstens in Jerusalem mit eigenen Augen gesehen haben muß. Schildert er es aus eigener Erfahrung, dann kann er nur zur Zeit Agrippa's I in Jerusalem gewesen sein.

[1]) An drei Stellen hebt Philo hervor, daß das Paschalamm nicht von den Priestern, sondern von jedem einzelnen Israeliten geopfert zu werden pflegte, weil an diesem Feste zur Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, ausnahmsweise jedem Einzelnen das Recht zustehe, Priesterfunktion zu üben. Es sei ein Volksopfer gewesen. De Vita Moysis III 29, M. II p. 169. ἐν ᾗ (ἑορτῇ Πάσκα) οὐκ οἱ μεν ἰδιῶται προσάγουσι τῷ βωμῷ τὰ ἱερεῖα, θύουσι δε οἱ ἱερεῖς, ἀλλὰ νόμον προστάξει σύμπαν τὸ ἔθνος ἱερᾶται τῶν κατὰ μέρος ἑκάστου τὰς ὑπὲρ αὐτοῦ θυσίας ἀνάγοντος τότε καὶ χεαρουργοῦντος. De Decalogo 30 M. II p. 206: ἐν ᾗ θύουσι παν δε μεὶ αὐτῶν ἕκαστος τοὺς ἱερεῖς αὐτῶν οὐκ αναμένοντες, ἱερωσύνην τοῦ νόμου χαρισαμένου τῷ ἔθνει παντὶ μίαν ἡμέραν ἐξαίρετον ἀνὰ πᾶν ἔτος εἰς αὐτουργίαν θυσιῶν. — De Septenario 18, M. II 292: Πάσχα . . . ἐν ᾗ θύουσι παν δεμεὶ . . . τὸ δὲ τότε πραχθὲν ὁρᾶν ἐφῆκεν ὁ νόμος ἅπαξ κατ' ἐνιαντὸν ἕκαστον εἰς εὐχαριστίας ὑπόμνησιν. Will man nicht annehmen, daß Philo diesen auffallenden Umstand, daß beim Paschaopfer jeder Laie als Priester fungiren durfte, aus dem Finger gesogen oder das Gesetz auf subjektive Weise ausgelegt habe, so ist man gezwungen anzunehmen, daß er von dem Brauche spricht, der im Onias-Tempel eingeführt gewesen ist. In diesem muß es wohl alljährlich vorgekommen sein, (da die Zahl der Priester, welche dazu gehörten, wohl nicht ausgereicht hat für so viele Laien zu opfern), daß diese selbst geopfert haben. Philo wußte also nicht, daß in Jerusalem [illegible] ahme nicht stattgefunden hat.

Die Schilderung in der Mischna, daß das Darbringen der Erstlinge mit großer Festlichkeit begangen worden sei, und daß die ganze Bevölkerung Jerusalems sich mit besonderer Freudigkeit daran betheiligt habe, giebt auch zu denken. Eine Festivität, die sich Jahraus Jahrein wiederholt, ja selbst in einer und derselben Zeit bei den verschiedenen einziehenden Gruppen wiederholt, pflegt nicht ihren solennen und freudigen Charakter zu behalten. Es läßt sich nicht gut denken, daß alle einziehenden Gruppen jedes Jahr den Zug mit Flöten-Begleitung und mit einem bekränzten Opferstier gemacht, daß jedesmal die hohen Persönlichkeiten Jerusalems den Einziehenden entgegengegangen und daß sämmtliche Handwerker Jerusalems ihnen beim Zuge durch die Straßen bis zum Tempel ein freudiges Willkommen zugerufen haben sollten. So etwas pflegt sich bei öfterer Wiederholung abzustumpfen. Man muß sich noch dazu die thatsächlichen Verhältnisse denken. Seit dem Sterbejahr des Königs Agrippa I waren trübselige Zeiten über Jerusalem und Judäa gekommen. Die Procuratoren, von denen jeder Nachfolger noch schlimmer als sein Vorgänger war, bedrückten das Volk, verletzten die religiöse Empfindlichkeit, richteten öfter blutige Gemetzel in der Hauptstadt und in der Nähe des Tempels an. Nach der übereinstimmenden Schilderung von Josephus und in den talmudischen Quellen war die Zeit von Agrippa's Tod bis zur Revolution grauenvoll. Man denke nur an die Sicarier, welche Tod und Schrecken in Jerusalem verbreitet haben — und auch die talmudischen Quellen kennen die, Anarchie erzeugende Wildheit der Sicarier. Diese düstere Zeit trat, wie gesagt, gleich nach Agrippa's I Ableben ein, und in diesen zwei Jahrzehnten von 44 bis 66 kann unmöglich das „Korbfest" in so freudiger Stimmung und in so solenner Weise begangen worden sein.

Es ist aber nicht ungewöhnlich, daß die Mischna ein einmaliges Vorkommniß der Art schildert, als wenn es

sich öfter und von Jahr zu Jahr wiederholt hätte. Namentlich sind halachische Schilderungen von Vorkommnissen im Tempel und beim Cultus nur die photographisch treue Wiedergabe einer Scene, die der Tradent einmal in dieser Modalität erlebt hat. So die Schilderung des Wasserschöpfenfestes (Sukka V), der Procession bei Regenmangel (Taanit II), der Vorgänge bei der Vorbereitung des Hohenpriesters für seine Functionen am Versöhnungstage (Joma I), der Feierlichkeit bei Vorlesung des betreffenden Pentateuchabschnittes zum Schlusse des Sabbatjahres (Sota VII, 8) [1]). — Wir sind demnach berechtigt anzunehmen, daß einmal in Jerusalem das „Korbfest" oder das Darbringen der Erstlinge in außerordentlich festlicher Weise und in jubelnder Stimmung begangen worden ist. Derjenige, der es erlebt hatte, hat die Vorkommnisse geschildert, und diese Schilderung wurde als Halacha stereotypirt.

Der unbekannte Tradent in der Mischna und Philo geben also in gleicher Weise in der Schilderung des Korbfestes Selbsterlebtes. Der Letztere hebt noch besonders hervor, daß die Festzüge der nacheinander mit den Erstlingsfrüchten und den Körben im Tempel eintreffenden Gartenbesitzer ein halbes Jahr hindurch unaufhörlich dauern, d. h. bei seiner An-

[1]) In Tosephta Joma I ist es deutlicher als in den beiden Talmuden angegeben, daß die Feierlichkeit bei der Vereidigung der Hohenpriester vor dem Versöhnungstage erst eingeführt wurde, als ein sadducäischer Hoherpriester einmal nach sadducäischer Theorie an diesem Tage verfahren war. ולמה צריכין להשביעו? שכבר היה מעשה בביתוס אחד שהקטיר עד שהוא בחוץ. Als sadducäischer Hoherpriester hat sich Anan b. Anan entpuppt unter Agrippa im J. 61 (vgl. w. u.). Die Halacha, welche diese Feierlichkeit vorschreibt, stammt also kurz vor dem Ausbruch der Revolution. Ebenso die Halacha, daß ein Hp. eine Wittwe heimführen dürfe, wenn er sich mit ihr vor seiner Ernennung verlobt hat (Jebamot 6, 4): ארס את האלמנה ונחמנה להיות כהן גדול יכנוס. ומעשה ביהושע בן נמלא שקדש את מרתא בת ביתוס ומנהו המלך להיות כהן גדול וכנסה. Vgl. ob. S. 137.

wesenheit gedauert haben. Der Trabent der Mischna fügt noch hinzu, daß beim Eintreffen eines Festzuges aus einem Kreise die Leviten im Tempel den Psalm 30 gesungen haben: „Ich preise dich, Gott, daß du mich erhoben, und meine Feinde nicht hast über mich triumphiren lassen". Welche Beziehung kann dieser Psalm zu dem freudigen Korbfeste haben?

Alle diese Momente führen darauf, daß diese doppelte Schilderung aus der Zeit Agrippa's I stammt. Wenn Philo ein solches Fest angesehen hat und also in Jerusalem anwesend war, so kann es nur unter diesem Könige geschehen sein, dessen Zeitgenosse er war. Und die Mischna hebt ja geradezu in der Schilderung hervor, daß selbst Agrippa den Korb mit Früchten auf der Schulter in den Tempel getragen hat. Darunter kann nur Agrippa I verstanden sein. Es folgt also daraus, daß zur Zeit dieses Agrippa ein feierliches, ein halbes Jahr anhaltendes Erstlingsfest in freudiger Stimmung begangen worden ist, dessen Zeugen Philo und der Trabent der Mischna gewesen sind. Die Leviten haben dabei den Psalm 30 im Chor gesungen, und das aus gutem Grunde. Im Herbst des Jahres 40 herrschte Trauer in Jerusalem und in ganz Judäa. Caligula hatte den gemessenen Befehl ertheilt, eine Bildsäule zur Vergötterung in den Tempel zu bringen und die sich dagegen Widersetzenden zu vertilgen. Die drohende Tempelschändung wurde aber durch dessen unnatürlichen Tod abgewendet. Das judäische Volk jauchzte bei der Befreiung von der Beklommenheit auf. Agrippa kehrte als König, als Freund des neuen Kaisers und mit der Würde eines Consulars von Rom nach Jerusalem zurück und zeigte sich als patriotischer und gesetzestreuer König. Waren die Gartenbesitzer im vorangegangenen Jahre nicht in der Stimmung, die Erstlinge nach dem Tempel zu bringen, so haben sie es wohl mit um so größerem Eifer

in dem Jahre nach der Befreiung vom Drucke gethan. In größeren Schaaren trafen sie in Jerusalem mit ihren Körben ein, wovon die Mischna tradirt, d. h. damals. Jedem Zuge ging ein bekränzter Opferstier voran, und Flötenbläser belebten die Wallfahrt. Die Angesehensten Jerusalems gingen den Eintreffenden entgegen, sie zu begrüßen, die Handwerker auf den Straßen riefen ihnen ein freudiges Willkommen zu — damals. Die Fremden und die Jerusalemer waren in erhöhter Stimmung, wie sie nur nach einer erfolgten Befreiung sich zu äußern pflegt. Die Levitenchöre gaben dieser Stimmung durch den Psalm 30 Ausdruck. Kein passenderer konnte für diese Gelegenheit ausgewählt werden. „Nur einen Augenblick zeigte sich Gott in seinem Zorn. . . . Abends Weinen, des Morgens Jauchzen! . . . Du hast meine Trauer in Reigen verwandelt, hast mein Trauergewand gelöst und mich in Freude gekleidet". Es ist gewiß keine allzugewagte Hypothese anzunehmen, daß das mit so viel Feierlichkeit begangene „Korbfest", zu dessen Feier ein Psalm gesungen wurde, welcher die Rückerinnerung an überstandene thränenreiche Leiden und das frohe Gefühl der Erlösung und der gesicherten Gegenwart verlebendigt, daß ein solches Fest nur im Sommer, Herbst und Spätherbst des Jahres 41 begangen worden sein kann, in dem Jahre nach Agrippa's Rückkehr aus Rom.

Philo war mit einigen Mitgesandten in Rom, um von dem wahnsinnigen Caligula Abhilfe wegen der den Judäern Alexandriens zugefügten Unbilden und um die ihnen entzogene Gleichberechtigung zu petitioniren. Die Gesandten waren von dem tollen Kaiser verhöhnt worden. Sie waren wohl noch in Rom, als Caligula von dem Strafgericht über seinen Hochmuth ereilt worden war, da Philo's Bruder, der Alabarch Alexander Lysimachos, gleich darauf von dem Kaiser Claudius aus dem Kerker befreit wurde. Philo und sein Bruder hatten in Rom während

der hoffnungsloſen Verhandlung vor Caligula mit Agrippa verkehrt, mit dem ſie von früher her befreundet waren. Hat Agrippa vielleicht Philo eingeladen, mit ihm nach Jeruſalem zu reiſen, um im Tempel den Dank gegen die Gottheit für die wunderbare Erlöſung zu danken? Oder iſt Philo aus eigenem Antriebe dahin gereiſt, um ſich der wiedererlangten Selbſtſtändigkeit des judäiſchen Gemeinweſens zu erfreuen? Welche Veranlaſſung er auch gehabt haben mag, die Reiſe nach Jeruſalem zu unternehmen, genug, er muß wohl dort anweſend geweſen ſein, da er die ein halbes Jahr ununterbrochen ſich wiederholende Feier des Korbfeſtes mit aller Umſtändlichkeit ſchildert und ihr eine eigene Schrift oder ein Kapitel in ſeiner philoſophiſchen Auslegung des Geſetzes gewidmet hat.

Anderweitig iſt es nicht belegt, daß Philo Jeruſalem geſehen hätte. Denn die Relation über ſeine Reiſe dahin in der Schrift de providentia kann nicht als hiſtoriſch geſichert acceptirt werden, weil dieſe Schrift nicht von Philo ſtammen kann. So lange nur Bruchſtücke daraus in Euſebius' praeparatio evangelica (VIII, 14 von p, 386—400) bekannt waren, konnte man allenfalls an die Echtheit derſelben glauben. Aber ſeitdem durch den Mechitariſten Joannes Baptiſta Aucher die drei Schriften, zwei Bücher de providentia und die dritte de animalibus 1822, veröffentlicht wurden, kann man ſich dieſem naiven Glauben nicht mehr überlaſſen. Dieſe Machwerke können unmöglich aus Philo's Feder gefloſſen ſein. Die Dialogform im zweiten Buche und in dem de animalibus, der breite, zerfloſſene, weitſchweifige, kernloſe Styl, die Anhäufung von Citaten aus der griechiſchen Literatur und der völlige Mangel an Citaten aus der Bibel, Alles das iſt Philo fremd. Von Aegypten ſpricht das zweite Buch de providentia wie von einem Lande, in welchem der Verf. nicht heimiſch geweſen wäre. Wenn der Dialog de animalibus über die Vernunftbegabtheit der Thiere,

zwischen Philo und Lysimachos, welcher nach Eusebius' Zeugniß eben so wie das erste Buch de providentia die Ueberschrift „Alexander" hatte, wenn dieser Dialog demselben Verf. angehört, wie es den Anschein hat, so zeigte er große Verworrenheit in dem Verwandtschaftsverhältnisse Philo's mit Alexander und Lysimachos. Kurz, es ist ganz unmöglich, daß diese drei Schriften, welche Geistesarmuth verrathen, Philo's Geisteskinder sein sollten.

Allerdings der Verfasser des zweiten Buches de providentia giebt sich als Philo aus. Er spricht von seiner Reise nach Jerusalem über Askalon, um im Tempel zu beten und zu opfern (bei Eusebius praepar. p. 398 B.): *γενόμενος ἐν ταύτῃ (Ἀσκάλωνι) καθ' ὃν χρόνον εἰς τὸ πατρῷον ἱερὸν ἐστελλόμην, εὐξόμενος τε καὶ θύσων*, (bei Aucher §. 107 p. 116): fui ego ibi tempore, quo in patriae templum mittebar ad orationem hostiasque afferendas. Auch die Schrift de animalibus giebt sich als eine Philonische aus. Sie spricht nämlich von seiner Gesandtschaft nach Rom (Aucher p. 54 p. 152): Etenim ego etiam quando per legationem adii Romam. Aber alle diese Angaben können nicht die Ueberzeugung beibringen, daß diese Schriften echt Philonisch sein sollen. Jedenfalls geht auch daraus hervor, daß Philo eben so einst eine Reise nach Jerusalem gemacht haben muß, wie nach Rom. Denn da es dem pseudonymen Verf. daran lag, seinen Geistesprodukten Philo's Namen zu geben, und er diese Verfasserschaft durch Momente aus Philo's Leben bestätigen wollte, so muß es in dem Kreise, für den er geschrieben hat, bekannt gewesen sein, daß Philo eben so in Jerusalem war, wie daß er als Gesandter nach Rom delegirt gewesen ist. Die echt Philonische Schrift de festo Cophini, welche einen Theil seines Werkes de specialibus legibus bildet, giebt uns an die Hand, zu welcher Zeit er in Jerusalem geweilt hat.

Zur Geschichte und Chronologie Agrippa's II, der Procuratoren und der Hohenpriester seiner Zeit.

(Schluß.)

Ueber die Amtsdauer dieses verworfenen Landpflegers gehen die Meinungen auseinander. Weil er und sein Nachfolger Festus in der Apostelgeschichte genannt werden und die chronologische Bestimmung des Aufenthaltes des Apostels Paulus und seines Processes in Jerusalem, seiner Gefangenschaft und endlich seiner Ankunft in Rom, davon abhängig ist, so haben die Theologen diesen beiden Landpflegern außerordentlich viel Aufmerksamkeit geschenkt. Voluminöse Abhandlungen sind darüber verfaßt worden. Ganz besonders hat sich Wieseler angelegen sein lassen, diesen Punkt ins Licht zu setzen (Chronologie des apostolischen Zeitalters, in seinem Commentar zum Galaterbrief, Excurs und a. a. St.). Die modernen Bearbeiter der neutestamentlichen Zeitgeschichte Renan, Keim, Holtzmann, Hausrath, und die neueren Bearbeiter der Kaisergeschichte, Lehmann (Claudius und Nero) und Hermann Schiller zogen selbstverständlich von neuem diesen chronologen Calcül in ihre Forschungen. Alle diese Forscher differiren aber von einander bezüglich Felix' Amtsdauer um 4 Jahre. Lehmann setzt das Ende derselben 58; Andere gehen bis 61 hinab; die Meisten jedoch nehmen das Jahr 60 an. Da Josephus keinerlei Andeutung darüber giebt, so sind alle diese Berechnungen nur Vermuthungen. Schürer gesteht zwar aufrichtig ein (neutest. Zeitgesch. 308 N.), daß eine sichere Berechnung der Zeit des Wechsels — Felix — Festus — leider nicht möglich sei; nichts

desto weniger versucht auch er an der Hand der Apostelgeschichte das Jahr 60 für das Ende von Felix' und den Anfang von Festus' Verwaltung wahrscheinlich zu machen. Aber mit dieser Quelle ist nichts anzufangen; sie enthält nur Sagenhaftes und Tendenziöses über Paulus' letzte Anwesenheit in Jerusalem. Sie hebt seine Gesetzesfrömmigkeit hervor, daß er sogar das Nasiräergelübde erfüllt habe. Woher hätte der Verf. der Apostelgeschichte das Geheimschreiben des Hauptmannes Lysias an Felix über Paulus bezogen? (23, 26 fg.). Paulus soll zwei Jahre unter Felix in Gefangenschaft in Cäsarea gehalten und erst von Festus nach Rom gesandt worden sein! (24, 27; 27, 1 fg.). So lange? Die Paulus in den Mund gelegte Anrede an Felix: „Dieweil ich weiß, daß du in diesem Volke viele Jahre ein Richter bist, will ich unerschrocken reden" (24, 10), ist historisch eben so wenig zu gebrauchen. Die Zeit von Paulus' letzter Reise nach Jerusalem ist controvers. Wir sind also bei der Fixirung von Felix' Procuratur auf Josephus' Angabe allein angewiesen, und aus diesem ist kein sicheres Datum herauszubringen.

Lehmanns Annahme, daß Felix bereits 58 abberufen worden sei, weil sein Bruder Pallas in diesem J. bei Nero in Ungnade gefallen sei (I, 38), ist nicht richtig, da nach Tacitus' Bericht diese Ungnade bereits im J. 55 erfolgt ist. Schillers Beweisführung von der Uebersendung einiger gefangenen Priester unter Felix nach Rom und deren Befreiung durch Josephus im J. 63 ist auch nicht stichhaltig. Josephus erzählt nämlich, Felix habe wegen einer ganz unbedeutenden Sache einige mit Josephus befreundete Priester zur Verantwortung vor Nero nach Rom gesandt, und er selbst sei nach seinem 26ten Lebensjahre, also im J. 63 nach Rom gereist, um ihre Befreiung zu erwirken, zumal als er erfahren hatte, daß sie aus Skrupulosität sich nur von Früchten genährt hätten und keine andere Speise

hätten genießen mögen (Vita 3). Wenn, ſo folgert Schiller (a. a. O. S. 212 N.) gegen Lehmann, Felix im J. 58 ſeinen Poſten verloren haben ſollte, ſo müßten die genannten Prieſter mindeſtens in dieſem J. nach Rom transportirt worden ſein, und „es wäre doch mehr als ſonderbar, wenn Joſephus 5—6 J. hätte verſtreichen laſſen, ehe er Schritte zu ihrer Befreiung gethan. Seine Worte laſſen vielmehr das Gegentheil vermuthen, daß er von Anfang an ihre Befreiung im Auge hatte, und dies noch beſonders raſch betrieb, als er von ihrer dürftigen Lebensweiſe Kunde erhielt. Eine ſolche Kunde brauchte aber keine 4—5 Jahre". Aber dieſe Argumentation beweiſt zu viel. Dieſe Kunde hätte Joſephus in einem einzigen Jahre erhalten können, und da er erſt im J. 63 ſich nach Rom zu ihrer Befreiung begab, ſo müßten ſie ſpäteſtens im J. 62 von Felix transportirt worden, folglich dieſer in dieſem J. noch Procurator geweſen ſein. Aber bis zu dieſem J. kann er ja thatſächlich nicht fungirt haben.

Mit dieſen gefangenen Prieſtern muß es übrigens ein eigenes Bewandtniß gehabt haben. Sie müſſen jedenfalls wegen eines politiſchen Vergehens angeklagt worden ſein; denn wegen einer Kleinigkeit hätte ſie Felix nicht in Feſſeln zur Verantwortung nach Rom geſchickt. Joſephus will offenbar dieſes Vergehen bemänteln, wenn er angiebt: *δια μικρὰν καὶ τυχοῦσαν αἰτίαν*. Vorauszuſetzen iſt, daß ſie zu den ſtreng Frommen oder zu den Geſetzeslehrern gehört haben, da ſie außer Früchten von Heiden nichts genießen mochten: *δια τῆς εἰς τὸ θεῖον εὐσεβείας*. Hätten ſie nun einen Akt der Rebellion begangen, ſo brauchte ſie Felix nicht zur Rechtfertigung oder Beſtrafung dem Kaiſer zuzuſchicken, ſondern hätte ſie vermöge ſeiner Vollmacht hinrichten laſſen können. Sie müſſen alſo als ſtrenge Phariſäer durch Aeußerungen oder Vorträge etwas ausgeſprochen haben, was den Römern mißfällig ſchien. Möglich, daß ſie

messianische Hoffnungen rege gemacht haben. Wie dem auch sei, sie galten als politische Delinquenten. So war es gefährlich, sich für sie zu verwenden, um nicht in ihren Prozeß verwickelt zu werden. Josephus konnte es daher nicht eher wagen, einen Schritt zu ihrer Befreiung zu thun, als bis er erfahren hatte, daß Poppäa Sabina thatsächlich Kaiserin geworden war, und daß sie eine Vorliebe für das Judenthum hegte[1]). Kaiserin ist Poppäa erst Sommer 62 geworden, und erst als sie festen Fuß im Palatium gefaßt hatte, mag sie, die Kluge, ihre Zuneigung zum Judenthum durchblicken gelassen haben. Vielleicht haben es nur eingeweihte Judäer in Rom gewußt und nach Jerusalem berichtet. Unter dem Schutz der Kaiserin konnte Josephus den Schritt wagen, sich für die, wegen irgend einer für politisch verdächtig gehaltenen Aeußerung oder Versammlung gefangenen, Priester zu verwenden, deren Loos ihm besonders nahging, als er erfahren hatte, daß sie sich wegen übertriebener Religiosität im Kerker kasteiten. Da nun Poppäa erst Sommer 62 Kaiserin geworden war, so reiste Josephus bei Eintritt der für die Schifffahrt günstige Jahreszeit 63 nach Rom. Also dieses Argument beweist weder für eine längere, noch eine kürzere Amtsdauer des Procurators Felix.

---

[1]) Schiller bezweifelt Poppäa's Proselytenthum a. a. O. S. 583 N., aber mit Unrecht. Wenn man es auf's richtige Maaß zurückführt, daß Poppäa allerdings nicht mit Ostentation judäische Proselytin gewesen, aber eine Art Hang zu judäischen Riten gehabt habe, so findet man Belege dafür. Warum hätte sie sich sonst für die gefangenen asketischen Priester verwendet? Warum hätte sie Josephus reich beschenkt, wenn nicht aus Vorliebe für Judenthum und Judäer? Warum hat sie noch dazu die Petition der judäischen Gesandtschaft bezüglich des Tempels unterstützt, die doch eigentlich gegen das römische Interesse lief? Josephus hatte Audienz bei ihr, hatte Worte mit ihr gewechselt. Wenn er also positiv aussagt: *θεοσεβὴς γὰρ ἦν*, daß Poppäa gottesfürchtig, d. h. Verehrerin des Gottes Israels, gewesen, so ist das Urtheil aus eigener Erfahrung geflossen und darf nicht bezweifelt werden.

Man muß alſo dem Datum ſeiner Abberufung von einer anderen Seite auf die Spur kommen. Es iſt bereits angegeben, daß die Umwandlung von Cäſarea Philippi in Neronias im J. 61 erfolgt ſein muß, da das Datum der Münzen darauf hinweiſt (o. S. 348). Nun ſubſumirt Joſephus dieſe Thatſache unter die Begebenheiten unter dem Procurator *Albinus*. Wir haben gefunden, daß ſeine Angaben von gleichzeitigen Thatſachen ſich bewähren. Dieſes Factum fiel nun gar in Joſephus' angehendes Mannesalter; *er hatte alſo ganz ſichere Kunde von der Zeit*. Daraus ergiebt ſich der unanfechtbare Rückſchluß, daß Albinus bereits im J. 61 Procurator geweſen ſein muß. Da nun vor ihm Feſtus fungirt hat, ſo kann Felix unmöglich bis zum J. 61 fungirt haben, ja nicht einmal bis zum J. 60, da doch ein Raum für Feſtus zwiſchen Felix und Albinus bleiben muß. Wir können alſo für den Erſteren höchſtens das J. 59 als Endtermin vindiciren. Dann könnte allenfalls Feſtus von 59 bis 61 die Verwaltung inne gehabt haben.

Das Datum 59 als Ende von Felix' Procuratur könnte vielleicht auch von einer andern Seite beſtätigt werden. Joſephus erzählt ausdrücklich, daß eine Geſandtſchaft der Cäſarenſiſchen Judäer ſich nach Rom begeben habe, um Felix wegen ſeiner Blutthat in ihrer Stadt anzuklagen (Alterth. XX, 8, 9). Daraus folgt, daß Felix wegen dieſer Unthat abberufen und Feſtus an ſeiner Stelle ernannt worden iſt. Wer hat ſeinen Sturz herbeigeführt? Unter Claudius müſſen wir bei allen Staatsaktionen darauf hinweiſen: cherchez la femme. Felix wurde durch die Gunſt Agrippina's ernannt, weil er der Bruder ihres Freundes Pallas war. Sie hat ihn wohl auch nach erfolgter Ungnade für Pallas gehalten. Aber im Frühjahr 59 iſt Agrippina von ihrem eigenen Sohn ermordet worden. Damit fiel die letzte Stütze für Felix. Mit Agrippina's Tod ging

für Poppäa die Glückssonne auf. Es kann nach Tacitus' Angaben nicht zweifelhaft bleiben, daß Poppäa ihren Buhlen Nero zum Muttermord gestachelt hat. Agrippina wurde März 59 ermordet. Es war daher eine Kleinigkeit für Poppäa, Agrippina's Creatur Felix zu stürzen, sobald sie Kunde von dem Blutbad, der Plünderung und Einkerkerung der Judäer Cäsarea's unter Felix' Theilnahme erfahren hatte. Hat sie ja auch Albinus' gestürzt und Gessius Florus zum Landpfleger gemacht. So kann sie auch Felix' Sturz und Festus' Ernennung bewirkt haben. Als Felix abberufen worden war, wagten die Cäsarenser, Klage gegen ihn zu führen, vielleicht auch auf Poppäa's Gunst rechnend. Allein hier kam das römische Interesse ins Spiel, welches erforderte, daß Cäsarea, gewissermaßen die römische Hauptstadt in Judäa, der Garnisonsort der römischen Cohorten, den, Rom treuen Heiden und nicht den Judäern zur Verfügung stehen sollte [1]). In so fern hatte Felix im römischen Interesse gehandelt. Josephus sagt zwar, Pallas habe seinen Bruder gedeckt; das kann nicht richtig sein, da Pallas damals bereits in Ungnade war. Aber einer der übrigen Staatslenker und Nero's Vormünder, damals noch Seneca und Sophronius Burrus, praefectus praetorio, werden diesen Gesichtspunkt geltend gemacht haben. Josephus sagte, Nero's Erzieher und Sekretär Burrus habe von Nero eine für die Judäer Cäsarea's ungünstiges Dekret erlangt. Da sich aber Nero wenig um Staatsgeschäfte zu kümmern pflegte, so mögen die Minister diesen Schulmeister nur gebraucht haben, um von Nero dieses Dekret zu erwirken. Seneca war ein abgesagter Feind des judäischen Geschlechts; er nennt es sceleratissima gens (o. S. 297). Er hat wohl entschieden für die Zurück-

[1]) Schillers Motivirung a. a. O. 214 ist nicht zutreffend und von Antipathie eingegeben.

ſetzung der Cäſarenſiſchen Judäer gegen die Griechen heimlich gearbeitet. Poppäa's Einfluß war damals noch nicht befeſtigt genug, um, wie ſpäter, ſelbſt gegen das römiſche Intereſſe zu Gunſten der Judäer zu interveniren. Sie hatte eben erſt das Hinderniß zu ihrer Verbindung mit Nero, die Kaiſerin-Mutter, beſeitigt. Iſt Nero dafür gewonnen worden, die Gleichſtellung der Cäſarenſiſchen Judäer nicht anzuerkennen, ſie vielmehr den Griechen gegenüber zurückzuſetzen, ſo durfte Felix wegen ſeines in demſelben Sinne geltend gemachten Verfahrens in Cäſarea eigentlich nicht verurtheilt werden. Es zeigt ſich auch darin die Launenhaftigkeit der Neroniſchen Regierung. Felix wurde wegen ſeines Verfahrens in Cäſarea abgeſetzt, und doch nicht verurtheilt. Felix' Abberufung ſcheint jedenfalls mit Agrippina's Tod und mit Poppäa's Sieg über dieſelbe in Zuſammenhang zu ſtehen, und dieſes Moment führt auf das J. 59. Bei der Ernennung der Procuratoren Felix, Feſtus, Albinus und Florus waren die Weiber am Hofe hinter den Couliſſen thätig.

Die Amtsdauer der drei letzten Procuratoren iſt nach den gewonnenen Reſultaten leichter zu beſtimmen. Feſtus iſt wohl im J. 59 an Felix' Stelle nach Judäa geſandt worden. Da, wie wir geſehen (o. S. 447) Albinus bereits im J. 61 fungirt haben muß, ſo fällt demnach Feſtus' Tod in dasſelbe J. Aus Joſephus' Relation über das Auftreten des wahnſinnigen Wehrufers Jeſus b. Anania's (j. Kr. VI, 5, 3) unter Albinus zur Zeit des Hüttenfeſtes — 4 J. vor dem Ausbruch des Krieges, 7 J. 5 Monate vor der Zerſtörung Jeruſalems — geht nur hervor, daß Albinus im J. 62 *bereits* Procurator war (Schürer a. a. O. 310 No.), aber nicht, daß er erſt damals ſein Amt angetreten hat. Er iſt wohl bereits 61 Procurator geworden, nach Feſtus' Tod. Da Geſſius Florus im J. 64 nach Judäa geſchickt wurde, ſo hat demnach Albinus von 61—64 fungirt.

Die Aufeinanderfolge der Procuratoren gestaltet sich demnach chronologisch ganz anders, als sie Schürer (a. a. O. 384) und andere Historiker aufgestellt haben.

1) Cuspius Fadus . . . . 44—45
2) Tiberius Alexander. . 45—48
3) Cumanus über Judäa und Samaria und Felix über Galiläa 49—53
4) Felix allein über sämmtliche Landestheile 53--59
5) Festus . . . . . 59—61
6) Albinus . . . . . 61—64
7) Gessius Florus . . . . 64—66.

Mit der präciseren Einreihung der Procuratoren in die Chronologie kann auch die Aufeinanderfolge der Hohenpriester in den letzten zwei Jahrzehnten präciser bestimmt werden, die Josephus noch mehr vernachlässigt hat. Es ist bereits nachgewiesen worden, daß Josephus in dieser Zeit die Ein- und Absetzung einiger Hohenpriester übergangen hat (o. S. 245 fg.). Es fehlen Ismael Phiabi, ferner der wegen seines Reichthums einflußreiche Anania (oder Eleasar ben Charsom) und wohl auch Jonathan (das. 250 N.). Der Erstere muß noch im J. 48 fungirt haben während der großen Hungersnoth und der Procuratur des Tiberius Alexander. Der vor Herodes II eingesetzte Hp. Anania b. Nebedaï, welcher auf Joseph b. *Kamsí (Καμύδος, Καμίθος)* gefolgt war, kann also nicht 10 Jahre fungirt haben, sondern höchstens zwei J. Also Ismael fungirte im J. 48. Wenn nun Josephus von Agrippa, wie es scheint, in Felix' letztem J. einen Hp. Namens Ismael *Φαβεῖ* (richtiger *τὸν Φιαβί*) einsetzen läßt, so muß Agrippa diesen zum zweitenmale ernannt haben. In der Zwischenzeit muß also ein anderer fungirt haben. Nun erzählt Josephus, in Folge der Fehden zwischen Galiläern und Samaritanern in

Cumanus' letztem Jahre habe Ummidius Quadratus die Hp. Jonathan, ferner Ananias und den Sohn dieſes Letzteren, Anan, Tempelhauptmann, nach Rom geſendet (j. Kr. VI, 12, 6): *τοὺς ἀρχιερεῖς Ἰωνάθην καὶ Ἀνανίαν, τόν τε τούτου παῖδα Ἄνανον.* In den Alterth. (XX, 6, 2) hat Joſ. ſeine Angabe berichtigt; er erzählt, daß Quadratus die Leute des Hp. Ananias und den Hauptmann Anan nach Rom geſchickt habe: *τοὺς δὲ περὶ Ἀνανίαν τὸν ἀρχιερέα.* Indeſſen muß Jonathan ebenfalls zur Geſandtſchaft gehört haben, da Joſ. ſelbſt an anderer St. (daſ. 8, 5) erzählt, dieſer Jonathan habe beim Kaiſer petitionirt, Felix zum Procurator zu ernennen. Aus der von Joſephus ſelbſt nachgetragenen Berichtigung iſt alſo zu entnehmen, daß nicht der Hp. Anania nach Rom geſchickt worden, ſondern neben dem Hp. Jonathan „die von Ananias Geſchlecht". Daraus geht jedenfalls hervor, daß zur Zeit dieſer Geſandtſchaft, d. h. in Cumanus' letztem Jahre d. h. 53 entweder Jonathan oder Ananias Hp. geweſen ſein muß. Es ſcheint indeß, daß ſelten ein fungirender Hoherprieſter Jeruſalem verlaſſen hat, da er der Repräſentant des Tempels war. Wenn es einmal geſchehen iſt, ſo wurde ſofort ein anderer an ſeiner Stelle ernannt. Vgl. weiter unten. Da Joſephus bei dieſer Geſandtſchaft verſchweigt, daß an Jonathans Stelle, welcher factiſch nach Rom geſandt wurde, ein Anderer ernannt worden wäre, ſo ſcheint es, daß nicht dieſer, ſondern Ananias damals als Hp. fungirt hat. Es folgt wohl auch aus dem Umſtande, daß ſein Sohn Anan, der Tempelhauptmann, und noch einige ſeines Geſchlechtes nach Rom geſchickt worden ſind. Anania muß alſo damals eine officielle Perſönlichkeit geweſen ſein. Es würde alſo daraus folgen, daß dieſer Anania, der übermäßig Reiche, im J. 53 als Hp. fungirt hat. Aber Jonathan muß wohl auch nicht lange vorher fungirt haben, da er zur Vertretung der Geſandtſchaft ausgewählt worden iſt. Dieſer Jonathan mag

der Sohn Anan's [1]) geweſen ſein, welcher früher unter Vitellius eingeſetzt worden war. Wir könnten alſo nach Ismael b. Phiabi, welcher 48 fungirt hat, bis 53 zwei Hpp. einſchieben: Jonathan und Anania, den Reichen (Eleaſar b. Charſom). In Felix' letztem J., ungefähr gleichzeitig mit den Vorgängen in Cäſarea um 58—59 hat Agrippa II Ismael ernannt (XX, 8, 2), d. h. hat ihn zum zweiten Male eingeſetzt. Wenn vor ihm nicht noch ein Anderer fungirt hat, ſo hätten wir zwiſchen Ende 48—59, in 10—11 J. jedenfalls vier Hp., Ismael, Jonathan, Anania und Ismael zum zweiten Male. So kämen auf jeden nicht viel über zwei Jahre Funktionsdauer.

Auf Ismael folgte Joſeph Σίμωνος παῖς, ἐπικαλούμενος Καβί (XX, 8, 11), d. h. der Sohn des Simon Καμίθι (XVIII, 2, 2), aus der Familie כמחי, derſelbe, welcher ſchon einmal vor Anania b. Nebedaï fungirt hat (XX, 5, 2 o. S. 450). Der Grund des Wechſels war, weil Ismael nach Rom als Geſandter gegangen war, um den Streit wegen der Errichtung einer hohen

---

[1]) Bei Gelegenheit der Einſetzung des Hp. Anan b. Anan, der ſich als Sadducäer geberdete, bemerkt Joſephus (Alterth. XX, 9, 1), daß deſſen Vater fünf Söhne hatte, die ſämmtlich als Hpp. fungirt haben: Τοῦτον δέ φασι τὸν πρεσβύτερον Ἄνανον εὐτυχέστατον γένεσθαι. πέντε γὰρ ἔσχε παῖδας, καὶ τούτους πάντας συνέβη ἀρχιερα τεῦσαι. Dieſe fünf waren: 1) Eleaſar, τὸν Ἀνάνου, von Valerius Gratus eingeſetzt (daſ. XVIII, 2, 2); 2) Jonathan, Ἀνάνου τοῦ ἀρχιερέως υἱός (daſ. 4, 3), von Vitellius nach Joſeph Kaiphas eingeſetzt; 3) ſein Bruder Theophilos (daſ. 5, 3); 4) Matthia, Jonathans Bruder, den dieſer Agrippa II zum Hp. vorgeſchlagen hat (XIX, 6, 4), und endlich 5) Anan b. Anan, der Sadducäer. Daraus folgt, daß dieſe fünf ſämmtlich Söhne des Ἄνανος ὁ Σήθ waren (daſ. XVIII, 2, 1). Aber nur Anan der jüngere trat offen als Sadducäer auf und ob ſeine Brüder ebenfalls dem Sadducäerthum gehuldigt haben, kann nicht bewieſen werden. Im Gegentheil, da der phariſäiſch geſinnte Agrippa I Jonathan einzuſetzen gedachte und Matthia wirklich eingeſetzt hat, der ihm als πάσης πρὸς τὸν θεὸν . . . ἁμαρτίας καθαρὸς geſchildert wurde, ſo ſcheinen beide Brüder nicht Sadducäer geweſen zu ſein.

Blendemauer im Tempelvorhofe vor Nero zum Austrag zu bringen. Da der Hp. nicht von Jeruſalem abweſend ſein durfte, ſo mußte ein Anderer an ſeiner Stelle ernannt werden. Dieſes ging während Feſtus' Amtsverwaltung vor, d. i. im J. 60. Denn ehe noch nach Feſtus' Tod Albinus eingetroffen war, ernannte Agrippa einen neuen Hp. Anan b. Anan, eben der als Sadducäer auftrat (daſ. 9, 1), d. h. alſo im J. 61. Wegen Klagen gegen dieſen ſadducäiſchen Hp. ſetzte ihn Agrippa nach dreimonatlicher Funktion ab und gab ihm Jeſus b. Damnaï zum Nachfolger. Auch dieſer begann alſo ſeine Funktion 61. Noch während Albinus' Verwaltung gab ihm Agrippa zum Nachfolger Jeſus b. Gamala (Gamaliel, daſ. 11, 4). Der letzte Hp. herodianiſcher Wahl, Mathias b. Theophil, wurde zur Zeit des Beginnes der Revolution ernannt (daſ. 9, 7): *κατ' ὃν καὶ ὁ πρὸς Ῥωμαίους πόλεμος ἔλαβε τὴν αρχήν* daſ. 66. Folglich fungirten ſeine zwei Vorgänger Jeſus b. Damnaï und Jeſus b. Gamala 61—66, oder präciſer von Ende 61 bis Anfangs 66, alſo nur von 62—65. Es kämen alſo auf jeden 2 Jahre. Dieſelbe Zahl ergiebt ſich auch für ſämmtliche Hpp., welche unter Agrippa II fungirt haben. Wir haben gefunden, daß 1) Ismael Phiabi zum erſten Male fungirt hat, im Hungersjahre (48). Auf ihn müſſen wir folgen laſſen 2) Jonathan, dann 3) Ananias den Reichen, dann 4) Ismael zum zweiten Male, ferner 5) Joſeph Kabi (Kamyth), 6) Anan b. Anan (nur 3 Monate), 7) Jeſus b. Damnaï, 8) Jeſus b. Gamala und 9) Matthias b. Theophil. Alſo von Ende 48 bis 67, in kaum 20 Jahren 9 Hoheprieſter. So kommt auf jeden derſelben zwei Jahre. Agrippa I hat von 41—44 drei Hpp. ernannt und ſein Bruder Herodes II von 44—48 zwei. Man kann alſo annehmen, daß durchſchnittlich jeder der abſetzbaren Hpp. nicht länger als zwei mal am Verſöhnungstage fungirt

hat. Nicht Politik allein, ſondern auch finanzielle Rückſichten ſcheinen die Herodianer bewogen zu haben, die Würde nicht auf längere Zeit einem und demſelben zu laſſen. Von Jeſus b. Gamala wird ausdrücklich erzählt, ſeine Braut Martha aus dem Hauſe Boethos habe eine bedeutende Summe Agrippa II gegeben, um ihrem Verlobten die Würde zu verſchaffen. So mögen es auch ſeine Vorgänger gemacht haben. Ließen ſich die Könige die Inveſtitur bezahlen, dann lag es in ihrem Intereſſe, die Funktionsdauer zu beſchränken. Gehen wir von der Durchſchnittszeit zwei Jahre aus, ſo könnten wir die 19 Jahre von Herodes II Tod bis zum Ausbruch der Revolution auf folgende Hpp. vertheilen: 1) Ismael Phiabi 48—50; 2) Jonathan b. Anan 50—52; 3) Ananias der Reiche 53—58? 4) Ismael bis 58—60; 5) Joſeph b. Simon Kamyth bis 60—61; 6) Anan b. Anan der Sadducäer zwiſchen Feſtus und Albinus 61 (3 Monate); 7) Joſua b. Gamala 61—63; 8) Joſua b. Damnaï 64—65; 9) Matthias b. Theophil 66—67.

Die Wahl und Abſetzbarkeit der Hpp. kam bekanntlich unter Herodes auf, und dieſes Factum kann für die Abfaſſungszeit des IV. Makkabäerbuches oder der Predigt über die Märtyrer Eleaſar und die ſieben Brüder verwerthet werden. Dieſes führt nämlich Onias III, den Frommen, folgendermaßen ein (IV 1): *Σίμων γάρ τις πρὸς Ὀνίαν ἀντιπολιτευόμενος, τὸν τότε τὴν ἀρχιερωσύνην ἔχοντα διὰ βίου, καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα κ. τ. λ.* Onias habe damals das Hoheprieſterthum fürs ganze Leben, lebenslänglich beſeſſen; *διὰ βίου* hat dieſe Bedeutung: „lebenslänglich", wie die Lexx. nachweiſen. Combefis überſetzt daher ſehr richtig, wenn auch nicht wortgetreu: summo per vitam ponifice. Der Verf. des IV. Makkabb. will alſo offenbar damit ſagen: Onias gehörte noch zu jenen würdigen Hpp., welche die Würde lebenslänglich inne

gehabt haben, im Gegensatz zu den Hpp. seiner Zeit, welche, von den Königen gewählt und wieder abgesetzt, nur eine kurze Zeit, aber nicht διὰ βίου fungirt haben. So hat Combefis diesen Passus verstanden (Annotatio zur St.): „διὰ βίου. ita dictum Josepho suae aetatis morem respisciente, quo pontifices non διὰ βίου per omnem vitam illatum munere fungebantur, sed paene δι' ἐνιαυτοῦ, annui, saepe pontifices erant". Wir haben also einen einigermaßen faßbaren Anhaltspunkt für die Abfassungszeit des IV. Makkabb., welches sonst nichts dafür bietet.

Freudenthal hat dieses Argument dadurch zu erschüttern gedacht, daß er eine Textänderung annimmt, daß nach ἔχοντα das Wort ὄντα zu suppliren sei (Pseud. Josephus S. 81 und 167, Nr. 15). Diese Emendation ist aber unannehmbar, weil sie das Zeitverhältniß διὰ βίου zu dem Folgenden ziehen muß: διὰ βίου καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα, Onias sei durchs ganze Leben hindurch ein vortrefflicher Mann gewesen. Das wäre aber ein überflüssiges Lob. Denn wenn einer Person das Epitheton der καλοκἀγαθία beigelegt wird, so wird ohne Weiteres vorausgesetzt, daß sie diese Eigenschaft stets besessen und nicht etwa einmal im Leben ihr untreu geworden. Man muß also bei der L.A. des gegenwärtigen Textes bleiben, und diese giebt, wie gesagt, über die Abfassungszeit dieser Predigt eine willkommene Handhabe, einmal, daß sie während der Periode gehalten wurde, in welcher absetzbare, ephemere Hpp. fungirt haben, also in der Zeit von Herodes abwärts und dann, daß sie der Zeit angehört, in der es noch Hohepriester gab, also noch zur Zeit des zweiten Tempelbestandes. Damit wäre die Annahme bestätigt, daß dieses Buch dem ersten christl. Jahrh. angehört, d. h. etwa der Zeit von 30 vor bis etwa 66 nach. Dieser ausgedehnte Zeitraum läßt sich noch mehr einschränken. Freudenthal hat in seiner trefflichen Monographie

über dieſes Buch nachgewieſen, daß der Verf. einen Gedanken aus dem Buche der Weisheit weiter ausgeſponnen hat (a. a. O. S. 93). Es iſt alſo von der Sapientia oder Pſeudo-Salomon abhängig und jünger als dieſes. Dieſe Annahme wird noch durch andere Momente beſtätigt. Für den Verf. von Makkabb. IV iſt das Geſetz des Judenthums identiſch mit der Weisheit oder der Philoſophie. Es läßt ſogar Antiochos Epiphanes das Geſetz als *φιλοσοφία ὑμῶν*, als euere Philoſophie, bezeichnen (c. 5). Der Märtyrer Eleaſar geht auf dieſe Bezeichnung ein (daſ.): „Du verſpotteſt unſere „Philoſophie", als wenn wir in ihr nicht mit vernünftigem Handeln leben könnten": *χλευάζεις δὲ ἡμῶν τὴν φιλοσοφίαν*. Die Predigt redet den Märtyrer Eleaſar apoſtrophiſch als Philoſoph des göttlichen Wortes an: *φιλόσοφε θείου λόγου* (c. 7), und indem ſie ſein Verdienſt ſummariſch kennzeichnen will, weiß ſie nichts Prägnanteres von ihm auszuſagen als: „Du haſt vermittelſt Deines Thuns die Worte der göttlichen Philoſophie beglaubigt" (daſ.). *πιστοποιήσας τοὺς τῆς θείας φιλοσοφίας λόγους*. Jakob wird vom Verf. geradezu *πάνσοφος*, der Hochweiſe, genannt (c. 3). Dieſe übertriebene Potenzirung des Geſetzes, daß ſie ſich mit der Philoſophie völlig decke, iſt erſt in Philo's Zeitalter aufgekommen. Der Ariſteasbrief aus der Zeit des Kaiſers Tiberius iſt noch weit von dieſer Sublimirung entfernt; er begnügt ſich apologetiſch nachzuweiſen, daß die judäiſchen Geſetze nicht ſo abgeſchmackt ſeien, wie ſie den Außenſtehenden erſcheinen. Erſt die Sapientia idealiſirt das Geſetz und identificirt es mit der Weisheit. „Dem judäiſchen Volke iſt unvergängliches Licht des Geſetzes für die Ewigkeit gegeben (18, 4 u. a. St.). Der Verf. des IV. Makkabb. hat alſo erſt nach der Entſtehung der Sapientia geſprochen und geſchrieben. Dieſe iſt nach Zeit des Bildſäulenzwanges unter Caligula 41—42 entſtanden (vgl. Graetz, Geſch.

III[3] N. 3). Folglich iſt die Predigt zwiſchen 41 und 66 gehalten worden. Der Terminus ad quem 66 iſt deßwegen gerechtfertigt, weil die Predigt keine Spur von kriegeriſcher oder revolutionärer Aufregung oder von Gefährdung des judäiſchen Staates verräth. Ihre Tendenz iſt auch nicht, die Gemeinde, in der ſie gehalten wurde, zu ermahnen, in Prüfungen des Religionszwanges wie die Märtyrer-Vorbilder ſtandhaft zu bleiben, ſondern ihr nahzulegen, dem Geſetz zu gehorchen. Dieſe Tendenz iſt zuſammengefaßt in Cap. 17 Ende: „O Israeliten, Nachkommen der abrahamitiſchen Samen, gehorchet dem Geſetze!“. Die Predigt legt mehr Gewicht darauf nachzuweiſen, daß der religiöſe Vernunftwille (ὁ εὐσεβὴς λογισμός) die Begierde, alſo das Luſtgefühl zu bezähmen im Stande ſei, als nach der anderen Seite, daß ſie den Schmerz überwinden könne. Sie iſt alſo nicht an ſolche gerichtet, welche vor dem Märtyrerthum ſtanden, ſondern an ſolche, welche das Geſetz geringſchätzten.

Es ſcheint faſt, als ob der Prediger von der Macht des religiöſen Vernunftwillens der Theorie des Apoſtels Paulus habe entgegen treten wollen. Paulus' Sophiſtereien gingen von der Axiom aus, daß der Menſch ohne ganz beſondere wunderthätige Heilsveranſtaltung gegen das Fleiſch, die Gelüſte und die daraus entſpringende Sünde nicht zu reagiren vermöge. Der Leib, das Fleiſch ſei nicht bloß Sitz der Sünde, ſondern Urheber und Anreger derſelben. Die Werke des Fleiſches ſeien Ehebruch, Hurerei, Feindſchaft, Zorn u. ſ. w. (Galaterbr. 5, 19 fg.). In dem menſchlichen Weſen ſtecke einmal dieſer unüberwindliche Gegenſatz: „Das Fleiſch gelüſtet wider den Geiſt und der Geiſt wider das Fleiſch, dieſelben ſind wider einander, daß ihr nicht das zu thun vermöget, was ihr wollt“ (daſ. V. 17). Aus ſich ſelbſt, aus ſeiner ethiſchen Seelenanlage vermöge daher der Menſch wegen ſeiner fleiſchlichen Verdorbenheit nichts, gar nichts Gutes und Gottgefälliges

zu thun. Nun habe zwar Gott das Gesetz geoffenbart, welches den menschlichen Willen zum Dienste des Guten anleiten und kräftigen soll. Paulus aber leugnete die ethische Kraft des Gesetzes in entschiedener Weise: „Wir wissen zwar, daß das Gesetz geistig ist, ich aber bin fleischlich unter die Sünde (als Sklave) verkauft. Denn ich weiß nicht, was ich thue; denn ich thue nicht, was ich will, sondern, was ich hasse, thue ich.... Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt. Wollen habe ich wohl, aber zu vollbringen das Gute reiche ich nicht aus.... Ich habe Lust an Gottes Gesetze nach dem inwendigen Menschen, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetze meines Geistes widerstreitet, (*ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου*) und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz" (Römerbr. 7, 14—23). Paulus ging noch viel weiter in der Aechtung des Gesetzes, um dadurch die christliche Heilsanstalt als nothwendig erscheinen zu lassen. Das Gesetz habe nur noch dazu beigetragen, die Sündhaftigkeit zu mehren oder die in Unbewußtheit begangene Uebertretung zu einer mit Bewußtsein ausgeführte Sündenschuld zu potenziren. „Die Sünde erkannte ich nicht, ohne durch das Gesetz. Denn ich wußte nichts von der Lust, wo das Gesetz nicht gesagt hätte: „laß dich nicht gelüsten"" (Rbr. 7, 7).

Die Predigt im IV. Makkabb. stellt nun das gerade Entgegengesetzte auf, und dieses bildet ihr Grundthema. Sie stellt die Untersuchung an, ob der religiös durchwehte Vernunftwille Herr der Gemüthsbewegung ist (Eingang) und kommt durch mancherlei Beweismittel zu dem Resultate, daß er allerdings alle Leidenschaften beherrschen könne, nicht bloß in innern, sondern auch in äußern. Der Mensch vermöge durchaus seine Begierden oder sein Fleisch zu bezähmen, nicht bloß Männer, sondern auch schwache Weiber (c. 16). Das ist das

Schlagwort der Predigt. Unter dem εὐσεβὴς λογισμός verſteht die Predigt das von Gott geoffenbarte Geſetz. Dieſes ſei wohl im Stande, die menſchlichen Neigungen oder das Fleiſchliche zu bezähmen (c. 3). Die Predigt beweiſt dieſes beſonders durch Thatſachen aus der bibliſchen Geſchichte. Joſeph hat die Wolluſt beſiegt (daſ.). David hat den brennenden Durſt überwunden und das Waſſer, das ihn laben ſollte, für den Herrn ausgegoſſen. Jakob, das Ideal der Weisheit, hat den Zornesmuth verwünſcht. Daniel und ſein Freunde haben um des Geſetzes willen die Liebe zum Leben überwunden. Und nun erſt die leuchtenden Beiſpiele der Märtyrer, des Greiſes Eleaſar und der jugendlichen ſieben Brüder und ihrer Mutter! Die Bedeutung dieſer Predigt tritt erſt recht heraus, wenn man annehmen kann, daß ſie gegen die oder den Geſetzverächter gerichtet iſt, gegen die Behauptung, daß weder die ethiſche Natur der Menſchen, noch der von der Religion oder dem Geſetze unterſtützte Vernunftwille, der εὐσεβὴς λογισμός, im Stande ſei, gegen die fleiſchlichen Regungen des Menſchen zu reagiren. Die Predigt wendet ſich offenbar an judäiſche Bekenner, welche die heilige Schrift hoch hielten, und will eben daraus und aus anderen Beiſpielen beweiſen, daß es auf dieſem Standpunkte abſurd ſei zu behaupten, der Menſch vermöge ſich nicht zu beſchränken der Wille ſei nicht ſtark genug, das Fleiſch zu beherrſchen. Man beachte Folgendes. Paulus behauptete, das Verbot im Dekalog: „Du ſollſt nicht gelüſten", habe erſt das Gelüſte wachgerufen und zum Bewußtſein gebracht, das nun weder durch die natürliche Einſicht, noch durch das Geſetz unterdrückt werden könne. Unſer Prediger folgert das Entgegengeſetzte daraus (c. 3): „Das Geſetz ſagt „Du ſollſt nicht nach dem Weib deines Nächſten gelüſten. Da es nun ſagt, daß wir gar nichts gelüſten ſollen, ſo hat es uns damit überzeugt, daß der λογισμός die Begierden beherrſchen kann". — Man erwäge noch die Auseinanderſetzung von

der Schöpfung des Menſchen (daſ.): „Zur Zeit als Gott den Menſchen geſchaffen, und ihn doch mit Vernunft und Selbſtſtändigkeit (*αὐτεξουσιότητι*) geſchmückt hat, da hat er ihm allerdings ſowohl Gemüthsſtimmungen als auch ſittliche Anlagen eingepflanzt (*τὰ πάθη καὶ τὰ ἤθη*), hat aber den Geiſt auf den Thron zum Anführer geſetzt. Dieſem gab er ein Geſetz, von dem geleitet, vermag er eine beſonnene, gerechte, gute und mannhafte Herrſchaft auszuüben".

Klingt das alles nicht geradezu antipauliniſch? Nach dieſer Theorie habe Gott in das Innere des Menſchen neben den Trieben auch die Fähigkeit, ſie zu beherrſchen, eingepflanzt, und außerdem noch das Geſetz zur Unterſtützung gegeben. Vgl. die prägnante Stelle c. 7 und Freudenthals Ausführung S. 62 fg. Nach Paulus dagegen iſt das Fleiſch ſo ſchwach, daß es ſich gar nicht zur ethiſchen Freiheit aufraffen könne, und das Geſetz, weit entfernt, es zu kräftigen, mache es nur noch rebelliſcher. — Iſt die Predigt eine antipauliniſche Polemik, dann iſt die Apoſtrophe an die Zuhörer recht prägnant: „O Ihr Israeliten von Abrahams Samen, gehorchet dieſem Geſetze, indem ihr erkennet, daß der religiöſe Vernunftwille Herr iſt". Paulus hatte behauptet, daß Abraham nicht durchs Geſetz, ſondern durch den Glauben gerecht befunden worden ſei. Die ſcheinbare Tautologie *τῶν Ἀβραμαίων σπερμάτων παῖδες Ἰσραηλῖται* könnte gegen dieſe Sophiſtik geſpitzt ſein. — Hat dieſe Predigt Paulus' geſetzesfeindlichen Predigten entgegen treten wollen, dann würden drei wichtige Momente daraus gewonnen werden können: 1) Die Predigt muß in den 50 Jahren während Paulus' erfolgreicher Thätigkeit, in Kleinaſien, Macedonien und Griechenland gehalten worden ſein, als dieſer immer offener mit ſeiner Geſetzesverachtung herausgetreten war. 2) Sie muß auf einem der Schauplätze, wo Paulus Erfolge errungen hatte, gehalten worden ſein, in Antiochien, Epheſus, Philippi

oder Korinth, auf keinen Fall in Alexandrien. Man könnte ſie alſo nicht zur eigentlichen alexandriniſch-judäiſchen-Literatur zählen. 3) Würde daraus folgen, daß die geſetzestreuen Judäer den deſtruktiven Apoſtel auch mit dem Waffen des Geiſtes bekämpft haben.

Die Religionsphiloſophie des Abraham ibn Daud aus Toledo.

Ein Beitrag zur Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie und der Philoſophie der Araber.

Einleitung.

Das religionsphiloſophiſche Werk des Abraham ibn Daud Halevi aus Toledo [1]) hat die Ungunſt der, nach dem Ausſpruch

[1]) Abraham ibn Daud iſt in Toledo und, wie allgemein angenommen wird, um das Jahr 1110 nach Chr. geboren. Dieſes Geburtsjahr iſt jedoch geſchichtlich nicht feſtgeſtellt (Graetz Geſchichte der Juden VI, S. 190); aus der eigenen Angabe A. b. D.'s in ſeinem Geſchichtswerk wiſſen wir nur, daß er ein Schüler ſeines im Jahre 1126 (4886 nach E. d. W. geſtorbenen Oheims R. Baruch Albalia geweſen ſei. Auch ſein Todesjahr findet ſich nirgends angegeben. Da Seder Hadoroth die Abfaſſung ſeines aſtronomiſchen Werkes jedoch in das Jahr 1180 (4940) ſetzt, ſo hat man dieſes Jahr auch als Todesjahr angenommen. Aus dem Berichte A. b. D.'s in ſeinem Geſchichtswerk erfahren wir, daß er mütterlicherſeits einer durch ausgezeichnete Gelehrte berühmten Familie angehörte, ſonſt iſt uns über ſeine Lebensverhältniſſe Nichts weiter bekannt. Wie Jochaſin und dieſem folgend die anderen chronographiſchen Schriftſteller berichten, ſoll

des römiſchen Dichters, auch über den Büchern waltenden Schickſalsmächte, in einem ungewöhnlich hohen Maaße an ſich erfahren. Vielleicht iſt es daher mehr als eine Laune des Zufalls, daß dieſes Buch dafür dem Schickſal der Vernichtung, dem doch ſo viele zu ihrer Zeit weit günſtiger aufgenommene Werke der jüdiſchen Literatur zum Opfer gefallen ſind, glücklich entgangen iſt. So manches von den Zeitgenoſſen vielgerühmte Literaturwerk würde vielleicht, wäre es uns erhalten geblieben, an ſeinem Ruhme nicht wenig eingebüßt haben, während uns eine, aus unbefangener Prüfung hervorgegangene, Würdigung in dem Buche „Emunah Ramah“ eine ſchriftſtelleriſche Leiſtung erkennen

---

A. b. D. in ſeiner Vaterſtadt Toledo den Märtyrertod geſtorben ſein. Die Vermuthung (Graetz a. a. O.), Abraham ibn Daud ſei Arzt geweſen, iſt durch die anatomiſchen Kenntniſſe, die er in „Emunah Ramah“ verrathen ſoll, nur ſehr ſchwach begründet. Daß ein Gelehrter jener Zeit, und noch dazu ein ſo vielſeitiger wie A. b. D., der unter Anderem auch ein aſtronomiſches Werk verfaßt, einige Kunde vom Bau des menſchlichen Körpers hat, beweiſt noch nicht, daß die Arzneikunſt ſein Lebensberuf geweſen ſei. Dagegen aber ſpricht, daß er, wie wir ſpäter ſehen werden, den Werth der Arzneikunſt als Wiſſenſchaft ziemlich gering anſchlägt. Von ſeinen Schriften iſt die aſtronomiſche, deren der geſchätzte Aſtronom Iſaak Iſraeli (1300—1340) in ſeinem Jeſod Olam (Abſch. IV. Cap. 18) rühmend Erwähnung thut, wahrſcheinlich die letzte geweſen (1180). Sein Geſchichtswerk „Sepher Hakabalah“ (Buch der Ueberlieferung) iſt nach der eigenen Angabe A. b. D.'s im Jahre 1161 (4921) verfaßt. In daſſelbe Jahr fällt die Abfaſſung des Buches „Emunah Ramah“. A. b. D. macht nämlich in dieſem Buche einmal die gelegentliche Bemerkung, ſeit der Geſetzgebung durch Moſe ſeien 2472 Jahre verfloſſen (S. 78 Text), da er dieſe Geſetzgebung aber im Sepher Hakabalah in's Jahr 2449 n. E. d. W. ſetzt, ſo ergiebt ſich für die Abfaſſung des E. R. das Jahr 4921 n. E. d. W. = 1161 n. Ch. Am Schluſſe des Sepher Hakabalah erwähnt A. b. D. noch einer von ihm verfaßten Streitſchrift gegen den Karäer Abulfarag. Daß der Name des Vaters unſeres Abraham: David, arab.: Daud geweſen und nur durch Verſtümmelung in Daur und Dior umgewandelt worden ſei, darüber iſt wohl kaum noch ein Wort zu verlieren, vgl. Aſulai: Schem Hagedolim sub voce. Wir behalten, um unſeren Philoſophen von ſpäteren gleichnamigen Schriftſtellern zu unterſcheiden, die arabiſche Ausſprache des Patronymikons bei.

läßt, die weit über die Bedeutung hinausragt, welche wir ihm zugemeſſen hätten, wären wir in unſerem Urtheil einzig und allein auf die dürftigen Spuren angewieſen, welche dieſes Buch in der jüdiſchen Literatur zurückgelaſſen hat.

Mit Ausnahme zweier Schriftſteller aus dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, die gelegentlich einmal des Buches „Emunah Ramah" Erwähnung thun [1]), und der Anführung bei den Chronographen, die aber kaum auf eine durch Autopſie erlangte Kenntniß von ihm ſchließen läßt [2]), wird dasſelbe in der geſammten jüdiſchen Literatur mit einer, in Anbetracht ſeiner wirklichen Bedeutung, faſt beiſpielloſen Beharrlichkeit ignoriert. Unſere Verwunderung über dieſe, dem „Emunah Ramah" widerfahrene, Unbill iſt umſo begründeter, als ſchon der Name ſeines Verfaſſers es vor einem ſolchen Schickſal hätte bewahren ſollen. Abraham ibn Daud hat für die Kenntniß eines der wichtigſten Zeiträume der jüdiſchen Geſchichte durch ſein „Sepher Hackabalah" eine ſo hervorragende Bedeutung erlangt und genießt, als hiſtoriſcher Schriftſteller, eines ſo ausgezeichneten Rufes [3]), daß ſchon das Intereſſe für ſeine Perſönlichkeit die Aufmerkſamkeit der Leſer auch ſeiner philoſophiſchen Schrift hätte zuwenden ſollen, um die einmal auf dem Gebiete der Hiſtoriographie mit dem Verfaſſer angeknüpfte Bekanntſchaft auf einem ganz anderen Gebiete, dem der metaphyſiſchen Spekulation, fortzuſetzen.

---

[1]) Der Philoſoph Chasdai Crescas in ſeinem אור ד׳, Anfang des erſten Abſchnitts, und Iſaak Arama in ſeinen philoſophiſch-homiletiſchen Betrachtungen zum Pentateuch עקדת יצחק. Geneſis Pforte I.

[2]) Seder Hadoroth z. B. giebt den Inhalt des Buches an mit den Worten: מעניני נשמה, als beſchränke es ſich auf eine Darſtellung der Pſychologie. Der freilich auch ſonſt wenig zuverläſſige Gedalja ibn Jachja in ſeinem Schalſcheleth Hackabalah giebt dem Buche ſogar einen falſchen Titel: אמונה רבה.

[3]) Joſt, Geſchichte des Judenth. und ſeiner Sekten II, S. 425 hält dieſes Werk allerdings für „nicht gelungen", ohne jedoch ſein Urtheil weiter zu begründen.

Ein origineller Denker von urwüchſiger Kraft, der ſelbſtfinderiſch ſeine eigenen Wege gewandelt und auf denſelben zu einer ſelbſtſtändigen und eigenthümlichen Weltanſchauung gelangt wäre, iſt Abraham ibn Daud allerdings nicht geweſen. Diejenige Entwicklung der jüdiſchen Religionsphiloſophie aber, die man gewöhnlich auf Maimonides, als auf ihren erſten Urheber, zurückführt, iſt in Wahrheit ſchon von Abraham ibn Daud eingeleitet worden. Die dem Ariſtoteles entlehnte, ſtrenge Syſtematik, welche in dem weiteren Entwicklungsgang der jüdiſchen Religionsphiloſophie herrſchend wird, hat A. b. D. in dieſelbe eingeführt. Saadia, der Schöpfer der jüdiſchen Religionsphiloſophie, hatte in dem drängenden Gewühl philoſophiſcher Lehrmeinungen, welches damals durch das Zuſammenwirken verſchiedener Urſachen entſtanden war [1]), ſelber keinen feſten Standpunkt gewinnen können und daher einem gewiſſen Eklekticismus gehuldigt, dem er allerdings auch den Vortheil einer freieren, durch keine Rückſicht auf ein beſtimmtes Syſtem eingeengten, Bewegung zu verdanken hatte. Neben Saadia aber hat Abraham ibn Daud nach ſeiner eigenen Ausſage, von jüdiſchen, religionsphiloſophiſchen Schriftſtellern nur noch Ibn Gebirol vorgelegen [2]), der, wie er ſelber den eigentlichen Problemen der jüdiſchen Religionsphiloſophie fern geblieben iſt, auch auf die Entwicklung derſelben keinen tiefern Einfluß ausgeübt hat. Vielleicht iſt Abraham ibn Daud trotz der Erbitterung, mit welcher er Gebirol bekämpft [3]), noch derjenige unter den jüdiſchen Religionsphiloſo-

---

[1]) Vgl. unſere Abhandlung: Ueber die Entwicklung der jüdiſchen Religionsphiloſophie, Artikel VI. im jüdiſchen Literaturblatt, Jahrg. 1877.

[2]) Emunah Ramah. Einleitung. S. 2, Text, deutſche Ueberſ. S. 3.

[3]) Daſ. A. b. D. macht Gebirol unter Anderem den Vorwurf, er habe ſich in offenen Widerſpruch mit dem Judenthum geſetzt, das ſei für ihn die Veranlaſſung zu ſeiner heftigen Polemik. Vgl. Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe. pag. 269 Note 3. A. b. D. ſcheint hauptſächlich die indifferente Haltung gegenüber dem Judenthum im מקור חיים

phen, welcher am Meiſten von ihm beeinflußt iſt. So iſt Abraham ibn Daud der erſte Vertreter des mit neuplatoniſchen Elementen verſetzten Ariſtotelismus, wie er, namentlich ſeit Maimonides, Jahrhunderte lang das herrſchende Element in der jüdiſchen Religionsphiloſophie geblieben iſt.

Welche anderen Urſachen noch mit dazu beigetragen haben, um die religionsphiloſophiſche Schrift A. b. D.'s ſo ſchnell der Vergeſſenheit anheimfallen zu laſſen, das können wir heute, bei unſerer mehr als lückenhaften Kenntniß jener Literaturperiode kaum mehr ergründen. Sicherlich aber hat die dreißig Jahre ſpäter erfolgte Veröffentlichung des „More Nebuchim" den weſentlichſten Einfluß auf das Schickſal des „Emunah Ramah" geübt. Nicht nur durch ſeine, alle früheren Leiſtungen auf dieſem Gebiete überragende, Bedeutung, ſondern noch weit mehr durch die heftigen und andauernden Kämpfe, welche er erregte, hatte der More des Maimonides gleich nach ſeinem Erſcheinen die Theilnahme aller denkenden Männer mit ſolcher Macht an ſich geriſſen, daß dadurch die Aufmerkſamkeit von den früheren, in gleicher Richtung ſich bewegenden Beſtrebungen abgezogen und dieſelben aus dem Gedächtniß der Mit- und Nachwelt verdrängt wurden. Es iſt ja übrigens eine auch ſonſt in der Literaturgeſchichte nicht ſelten wiederkehrende Erſcheinung, daß Werke von ungewöhnlicher, epochemachender Bedeutung, die gleichſam die Markſteine auf irgend einem Gebiete geiſtiger Entwicklung bilden, durch ihre Alles überragende Größe auch die an und für ſich anſehnlicheren und bemerkenswertheren Leiſtungen aus der unmittelbaren Vergangenheit verdecken und dem Auge der Nachwelt entziehen. Nachdem eine lang vorbereitete Entwicklung in ihnen

---

nicht zu billigen, er tadelt dasſelbe, weil es keine Darſtellung der jüdiſchen Religionsphiloſophie, ſondern eines philoſophiſchen Syſtems im Allgemeinen ſei. Daſ. ולא ייחד בו האומה לבד, אבל הוא בעניין ישתתפו בו כל מיני האנשים.

ſiegreich zum Durchbruch gelangt iſt, treten die einzelnen Entwicklungsſtadien immer mehr in den Hintergrund, und die an der Erreichung des Zieles oft in bedeutſamſter Weiſe betheiligten Mittelglieder müſſen ihren Antheil an dem Erfolge an die repräſentirenden Träger der neugewonnenen Entwicklung abgeben. So gilt in der ſpäteren jüdiſchen Literatur der „More Nebuchim“ als die klaſſiſche Darſtellung des mit der ariſtoteliſchen Philoſophie verſöhnten Judenthums, als der Inbegriff der jüdiſchen Religionsphiloſophie, mit der Jeder, welcher dieſes Forſchungsgebiet betritt, ſich vorher erſt auseinander zu ſetzen habe. Wenn daneben aus der vormaimonidiſchen Literaturepoche auch noch der „Koſari“ Jehuda Halewi's und Bachja ben Joſeph ibn Pakuda's „Herzenspflichten“ eifrige Leſer fanden, ſo gehörten dieſe doch überwiegend denjenigen Kreiſen an, die in der Beſchäftigung mit jenen Schriften mehr eine dem Volksbewußtſein genügende Aufklärung, oder eine, ihrem religiöſen Bedürfniß entſprechende, geiſtige Erbauung ſuchten. Bei aller ſonſtigen Verſchiedenheit ihrer geiſtigen Individualität und ihres ſchriftſtelleriſchen Charakters ſind Jehuda Halewi und Bachja ibn Pakuda, vermöge der leichten und gefälligen Form ihrer Darſtellung, ihrer religiös geſtimmten Denkweiſe und der in ihnen vorherrſchenden Gemüthstiefe, doch beide ganz beſonders dazu geeignet, als Volksſchriftſteller, im beſten Sinne des Wortes, auch in weiteren Kreiſen Eingang zu finden. Der ſchriftſtelleriſche Charakter A. b. D.'s aber ſteht zu dem ſeiner beiden, ebengenannten, unmittelbaren Vorgänger im allerſchroffſten Gegenſatz. Die oft bis zum Uebermaaß geſteigerte Kürze und Knappheit des Ausdrucks, die jedes Schwungs entbehrende und immer in logiſchen Formen ſich bewegende Darſtellung, die ſpröde und an philoſophiſchen Kunſtausdrücken reiche Sprache erſchweren ſelbſt dem Kundigen nicht ſelten das Verſtändniß des Buches; zu einer leichten, anregenden Lectüre für minder geübte

und denkfähige Leser aber war es durchaus ungeeignet. Dem Leserkreis des „Kosari" und der „Herzenspflichten" war Abraham ibn Daud's „Emunah Ramah" daher von vornherein verschlossen. Wenn sich Abraham ibn Daud auch in der Einleitung dagegen verwahrt, als habe er sein Buch für Philosophen von Fach geschrieben und dasselbe vielmehr als ein, für den Anfänger in der philosophischen Wissenschaft bestimmtes, Kompendium bezeichnet, in welchem derselbe eine Anleitung finden würde, zu einer Uebereinstimmung zwischen Religion und Wissenschaft zu gelangen [1]), so dürfen wir darin doch kaum mehr als eine der herkömmlichen, auf das Wohlwollen des Lesers berechneten Redewendungen erblicken, die im Grunde mehr die Urbanität des Verfassers als seine wirkliche Anspruchslosigkeit bezeugen sollen. Wir könnten uns übrigens gegenüber dieser allzubescheidenen Selbstbeurtheilung auf das Urtheil eines Mannes berufen, der, ein ebenso strenger Kritiker wie gründlicher Kenner der arabisch-aristotelischen Philosophie, wohl als einer der kompetentesten Richter in solchen Fragen gelten darf. Unter den Vorgängern des Maimonides nennt Chasdai Crescas neben Aristoteles, Themistius, Alexander Aphrodisias, Alfarabi, Ibn Sina, Al-Gazâli und Averroes als einzigen jüdischen Philosophen unseren Abraham ibn Daud [2]), sicherlich ein vollgültiger Beweis dafür, wie hoch Crescas die philosophischen Leistungen dieses Mannes angeschlagen habe [3]). Die geringe Beachtung, welche „Emunah

---

[1]) Emunah Ramah. Einleit. S. 4 Text, Deutsche Uebers. S. 6.

[2]) Or-Adonai, I. Abschnitt Anf.: ומפרשי ספריו (sc. des Aristoteles) כמו תמסטיוס ואלכסנדר והאחרונים כמו אבונצר (Alfarabi) ואבן רשד (Averroes) והמחברים אחריו (?) כמו בן סינא (Ibn-Sina) ואבואמד [lies: ואבוחמד] (Al-Gazâli) ור׳ אברהם ן׳ דאור [lies: דאוד]. Die verkehrte Reihenfolge hat wohl nur ein Abschreiber verschuldet.

[3]) Wir werden übrigens im weiteren Verlauf unserer Untersuchung Gelegenheit haben, diese Anreihung A. b. D.'s an die Koryphäen der griechischen und arabischen Aristoteliker auch noch von einem anderen Gesichtspunkt aus zu rechtfertigen.

Ramah" in der ſpäteren jüdiſchen Literatur gefunden hat, iſt ſomit, theilweiſe wenigſtens, auf die ſchriftſtelleriſche Eigenthümlichkeit, den ſtreng wiſſenſchaftlichen Charakter des Buches zurückzuführen, dem man ein eingehendes Studium zuzuwenden umſoweniger ſich geneigt fühlte, nachdem der More die Ergebniſſe der bisherigen, religionsphiloſophiſchen Forſchung in maßgebender Weiſe zur Darſtellung gebracht hatte. Der Umſtand übrigens, daß das urſprünglich arabiſch geſchriebene Buch in zwei verſchiedenen hebräiſchen Ueberſetzungen auf uns gekommen und daß ſogar ein noch handſchriftlich vorhandener hebräiſcher Commentar zu demſelben verfaßt worden iſt [1]), beweiſt jeden-

---

[1]) Der von Simſon Weil (Frankfurt a/M. 1852) herausgegebene und mit einer deutſchen Ueberſetzung verſehene Text (hebr. und deutſches Titelblatt) iſt ein Abdruck der von Salomo Labi verfaßten hebräiſchen Ueberſetzung des von A. b. D. unter dem arabiſchen Titel: אל עאקידה אל ראפיעה veröffentlichten Buches. Salomon Labi charakteriſirt ſeine Ueberſetzung ſelbſt mit folgenden Worten, die ich, wie auch die anderen handſchriftlichen Notizen, der Güte meines Freundes Dr. Bloch in Poſen verdanke, der dieſelben aus einem im Beſitz des Herrn Halberſtamm in Bielitz befindlichen Mſkpt. copirt hat. העתקתיה מלשון ערב ללשון עברי אני שלמה בן לביא וצריכה הנהה כי לא היה לי מן הערב כי אם ספר אחד והיה בו טעות, קצתם נראים ותקנתי אותם, ומלבד הטעות הנמשכים להעתקה יש בספר טעות סֵפֶר יחקנם מי שיכיר כי למלאות חפצך שלחתיך חסרתיה בת . . . . Die zweite Ueberſetzung iſt von Samuel Motot (wohl identiſch mit dem Verfaſſer des Supercommentars zu Ibn-Eſra's Pentateuchcommentar in: ספר מרגליות טובה) im Auftrage des bekannten R. Iſaak ben Scheſchet (Ribaſch, 1310—1406) verfaßt worden, unter dem Titel: ספר אמונה נשאה. Die Zueignung Samuel Motot's an Iſaak ben Scheſchet lautet: יכרכת שוכן מעונים וראש מערכתם ויקר והדר תפארתם וקן גם קנה חכמה וישב בישיבה ותסמכה רוח נדיבה הרב העולה לשם ולתהלה, יועץ וחכם חרשים הוא השר אשר בשכלו ככל מדע שוליו (?) הרב יצחק בן ששת נ״י בן ברפת ושם ה׳ בלבבו תורת אלוהיו בלבו ראשית חשוב נקובי נדיבי חכם עדיף מנביא שאלני להעתיק לו ולהולכים שבילו מלשון הגרי ללשון עברי ספר החכם הפלסוף התורני החסיד ר׳ אברהם בן דאוד הלוי ז״ל שעשאו לאיש חברתו השואל אותו בענין מעשי בני אדם. Beide Ueberſetzungen haben den dritten Hauptabſchnitt, der bei uns in der That den Eindruck eines Fragments macht (ſiehe weiter), nur unvollſtändig wiedergegeben. Der Abſchreiber in dem erwähnten Halberſt. Mſkpt. ſagt darüber: הפרק השני איננו בהעתקה

falls, daß es in gewiſſen Kreiſen nicht ſo ganz unbekannt geblieben ſei.

So wenig aber auch von den philoſophiſchen Leiſtungen A. b. D.'s in der jüdiſchen Literatur die Rede iſt, ſo iſt doch ſein Einfluß auf die Entwicklung der jüdiſchen Religionsphiloſophie ein bedeutenderer geweſen, als man hiernach anzunehmen berechtigt wäre. A. b. D. iſt nämlich nicht nur der erſte geweſen, der die Syſtematik der arabiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie in die jüdiſche Religionsphiloſophie eingeführt hat, ſondern er hat ſowohl darin wie nach vielen anderen Richtungen hin Maimonides auf das Entſchiedenſte beeinflußt. Maimonides hat, wie unzweifelhaft nachgewieſen werden kann, die Darſtellung des „Emunah Ramah" vor Augen gehabt und iſt ihr in weſentlichen Punkten gefolgt; nicht ſelten hat der berühmte Verfaſſer des More die Ausführungen ſeines Vorgängers ſogar nicht nur ihrem Grundgedanken nach, ſondern bis auf die einzelnen Züge ſich angeeignet. Es iſt eine ſchriftſtelleriſche Eigenthümlichkeit faſt aller älteren, jüdiſchen Religionsphiloſophen, durch welche auch die quellenmäßige Prüfung ihrer Schriften nicht wenig erſchwert wird, daß ſie die von ihren Vorgängern gefundenen Wahrheiten, oder was von ihnen als ſolche betrachtet wird, als ein Gemeingut der Wiſſenſchaft anſehen, das jeder Weiterforſchende übernimmt, ohne ſich zur Nennung ſeines Ge-

---

הואת אשר הוא לר׳ שלמה בן לביא ולא בהעתקה האחרת הנמצאת במאנטובה והוא לר׳ שמואל מזטוט ותוכן כוונת הפרק הזה החסר הוא תוספות ביאורים ומשלים בחליים הנפשיים ואופני רפואתם. Der Commentar, welchem die Ueberſetzung Salomo Labi's zu Grunde gelegt iſt, beſchränkt ſich auf eine Paraphraſe der angeführten Stellen, zieht es aber vor an den Stellen gerade, wo uns wirklich um eine Auskunft zu thun wäre, zu ſchweigen. Auf dem Titelblatt finden ſich die Worte: נכתב בשנת תל״ג לבריאת עולם, wonach der Commentar alſo im Jahre 1673 verfaßt wäre. Es iſt wohl derſelbe Commentar, der auch in „אוצרות חיים Katalog der Michael'ſchen Bibliothek von Steinſchneider und Zunz" sub Nr. 52 angeführt wird.

währsmannes verpflichtet zu fühlen [1]). Nur dieſer, jedem Kundigen bekannten, Thatſache iſt es zuzuſchreiben, daß Abraham ibn Daud's Name in den Schriften des Maimonides nirgends erwähnt wird [2]), wenn auch auf die Leiſtungen unſeres Philoſophen an einer bedeutſamen Stelle des More mit Anerkennung hingewieſen wird. Im einundſiebzigſten Capitel des erſten Theils des „More" nämlich, wo Maimonides einen kurzen Abriß von dem bisherigen Entwicklungsgang der Philoſophie innerhalb des Judenthums giebt, geht er, nachdem von der Stellung der Gaonen (Saadias) und der Karäer zu den verſchiedenen Richtungen der arabiſchen Theologie die Rede war, mit folgenden Worten zu den jüdiſchen Schriftſtellern im „andaluſiſchen Spanien" über. „Dieſe haben an den Anſichten der (arabiſch-ariſtoteliſchen) Philoſophen feſtgehalten und ſich denſelben in allen Punkten, welche mit den Grundlehren unſerer Religion nicht im Widerſpruch ſtehen, angeſchloſſen, die Lehren des Kalâm aber haben ſie ſtreng abgewieſen. Daher ſtimmen die wenigen Darſtellungen, welche wir von den jüngſten unter dieſen Schriftſtellern beſitzen, in vieler Beziehung mit den Anſichten überein, die auch von uns in dieſem Werke dargelegt werden" [3]).

---

[1]) Nichtjüdiſche Quellen werden verhältnißmäßig noch häufiger genannt, oder das ihnen Entlehnte wird wenigſtens, wenn auch ohne Namennennung, als Entlehnung bezeichnet. Jüdiſchen Schriftſtellern gegenüber geſchieht meiſt auch letzteres nicht. Saadia unterläßt faſt principiell die Namenangabe ſeiner Quellen, während Bachja mit ſeinen häufigen Citaten in den „Herzenspflichten" eine Ausnahme von der Regel macht.

[2]) Daß der in den Briefen an ſeinen Sohn und an Samuel ibn Tibbon von Maimonides genannte Abraham ben David nicht, wie Gedalja ibn Jachia fälſchlich annimmt, mit unſerem Ibn Daud identiſch ſei, hat ſchon Aſulai bemerkt.

[3]) Die in der Tibbon'ſchen Ueberſetzung Etwas unverſtändlichen Schlußworte dieſes Paſſus werden von dem Commentator Efodi ſo erklärt, wie ſie Chariſi wiedergiebt. Die Stelle lautet bei Chariſi: אולם הספרדים מאנשי אומתנו הם כולם מסכימים על דברי הפילוסופים ונוטים עלי דעתם

Maimonides erklärt alſo ſeine Uebereinſtimmung mit den jüngſten Schriftſtellern aus dem andalusiſchen Spanien als eine Folge ihrer beiderſeitigen Abwendung vom Kalâm und ihrer Anlehnung an die arabiſch-ariſtoteliſche Philoſophie. Wir werden ſpäter beim Nachweis der Quellen, aus denen A. b. D. geſchöpft hat, Gelegenheit haben, uns davon zu überzeugen, in wie hohem Maaße dieſe Charakteriſtik auf unſeren Philoſophen Anwendung findet [1]). Wahrſcheinlich iſt das Vorbild des „Emunah Ramah" auch auf die Form der Darſtellung und auf die Eintheilung des Stoffes im „More" nicht ohne Einfluß geblieben. Wir halten es wenigſtens für kein zufälliges Zuſammentreffen, daß der More des Maimonides gleich dem Emunah Ramah des Abraham ibn Daud in die Form einer, an einen jüngeren Freund gerichteten, Epiſtel gekleidet iſt [2]) und ebenſo wenig, daß jedes der beiden Werke in drei Hauptabſchnitte zerfällt, auf die auch der Stoff in vielfach übereinſtimmender Weiſe vertheilt iſt, wenn ſich Maimonides auch ſelbſtverſtändlich an ſein Vorbild nicht geradezu bindet [3]).

בעוד שלא יהיו סותרות עיקר מעיקרי התורה ולא תמצא שהם הולכים בשום פנים בדרך מדרכי המדברים וע"כ היו נוטים בענינים רבים לדעתנו בודד הספר בענינים (?) הם המעטים המצואים לאחרוניהם.

[1]) Möglicher Weiſe hat Maimonides hier neben A. b. D. auch Bachja ibn Pakuda im Auge. Die Ausführungen des Maimonides III, 12, wie für die unentbehrlichen Bedürfniſſe des Menſchen überall geſorgt ſei, für die entbehrlicheren je nach dem Maaße ihrer Nothwendigkeit oder Nützlichkeit, ſtimmt mit Bachja II, 5 ſo ſehr überein, daß, wenn nicht beiden eine gemeinſchaftliche Quelle zu Grunde liegt, hier unbedingt ein Abhängigkeitsverhältniß angenommen werden muß.

[2]) Dieſer Einkleidung bedient ſich auch Joſeph ibn Zabik in ſeinem „Mikrokosmus".

[3]) Während A. b. D. im erſten Hauptabſchnitt des „Emunah Ramah" die Grundzüge der Logik und Pſychologie vorträgt, widmet Maimonides, da er dieſe Disciplinen in einer beſonderen Schrift: מלות ההגיון (Logiſche Terminologie, in's Hebräiſche überſetzt von Moſe ibn Tibbon) behandelt

Einen in's Detail eingehenden Nachweis der Quellen, aus denen A. b. D. geſchöpft hat, müſſen wir der Darſtellung ſelber vorbehalten. An dieſer Stelle mag es genügen, das Ergebniß unſerer Quellenforſchung dem Leſer in einem zuſammenfaſſenden Ueberblick vor Augen zu führen. Wie A. b. D. an der von uns bereits erwähnten Stelle ausdrücklich bemerkt, ſind ihm von jüdiſchen Philoſophen nur Saadia und Ibn Gebirol bekannt geworden. Saadia's Emunoth we-Deoth wird von unſerem Philoſophen, wenn es auch dem lebhaft gefühlten Bedürfniſſe nach einer, mit den Ergebniſſen der Wiſſenſchaft übereinſtimmenden, Darſtellung der Lehren des Judenthums keine vollkommene Befriedigung zu gewähren vermöge, doch als ein Werk von unbeſtreitbarem Verdienſte bezeichnet [1]). Der Einfluß Saadia's auf A. b. D. tritt uns auch an mehreren Stellen des Emunah Ramah unverkennbar entgegen, vorwiegend freilich in den eigentlich theologiſchen Erörterungen, wie z. B. in der Begründung der Glaubwürdigkeit der Tradition, der Lehre von der Prophetie, der Authenticität der heiligen Schrift u. ſ. w. In ſeinen Anſichten über allgemein-metaphyſiſche Probleme war A. b. D. durch ſeine tiefe Kenntniß der arabiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie über den noch immer ſchwankenden

---

hat, den erſten Theil des More vorzugsweiſe der Erklärung der in der Schrift vorkommenden anthropomorphiſtiſchen Ausdrücke. Der zweite Theil des More hingegen behandelt faſt ganz dieſelben Fragen wie der zweite Hauptabſchnitt des E. R., nur daß ſich bei A. b. D. (vgl. weiter) eine eigentliche Darſtellung der Schöpfungslehre nicht findet, und die Darſtellung der Attributenlehre bei ihm erſt im zweiten Hauptabſchnitt erfolgt, während ſie bei Maimonides ſchon im erſten Theil des More erledigt wird. Der dritte Hauptabſchnitt des E. R. und der dritte Theil des More ſind beide vorzugsweiſe der Erörterung der Ethik und des Ceremonialgeſetzes gewidmet.

[1]) Em. Ram. Einleit. S. 2 Text והוא ספר הטיב בו מאוד, יגמלנו האל הטוב, אמנם כאשר חקרנוהו לא מצאנוהו מספיק למה שצריך לנו. Deutſche Ueberſetzung S. 3.

Standpunkt Saadia's hinausgekommen, während ihm deſſen bahnbrechende und namentlich in der Polemik gegen entgegenſtehende Standpunkte muſterhafte Ausführungen auf dem Gebiete der jüdiſchen Dogmatik ein überaus werthvolles Material für ſeine eigene Darſtellung boten. In der Erklärung der menſchlichen Willensfreiheit, die A. b. D. in der Einleitung als den Zielpunkt ſeiner ganzen Darſtellung bezeichnet, glaubt er jedoch, ſich den Anſichten Saadia's nicht anſchließen zu können [1]), ohne freilich in ſeinen eigenen Ausführungen zu einer befriedigenden Löſung dieſes Problems zu gelangen. Den entſchiedenſten Einfluß aber hat Saadia auf die philoſophiſche Bibelexegeſe A. b. D.'s ausgeübt; in dieſer Beziehung werden wir Saadia unbedingt als das Vorbild A. b. D.'s anzuſehen haben, wie auch einige der treffendſten Schriftauslegungen im Emunah Ramah nachweisbar dem Saadia entlehnt ſind [2]). — Ibn Gebirol gegenüber nimmt A b. D. allerdings eine durchaus oppoſitionelle Stellung ein. Allein ſchon der Umſtand, daß er auf keinen anderen Schriftſteller ſo häufig Bezug nimmt wie auf Gebirol, wenn er auch keine Gelegenheit vorübergehen läßt, ohne in ſchroffſter Weiſe ſeinen Widerſpruch gegen deſſen ganze Gedankenrichtung hervorzukehren, beweiſt in jedem Falle, daß der „Mekor Chajim" einen gewiſſen Eindruck auf unſeren Philoſophen gemacht haben müſſe. So wird ſich auch eine Beeinfluſſung des Emunah Ramah durch Gebirol's Mekor Chajim in einigen Punkten mit ziemlicher Beſtimmtheit nachweiſen

---

[1]) Em. Ram. S. 98, Text, deutſche Ueberſ. S. 125.

[2]) So z. B. die Erklärung von נפש als vegetative, רוח als animaliſche und נשמה als vernünftige Seele. Em. Ram. S. 33, Text, deutſche Ueberſ. S. 42. und Emunoth we-Deoth VI. pag. 98 ed. Leipzig; Em. Ram. S. 76 Text, deutſche Ueberſ. S. 95 werden in der Erörterung über die Möglichkeit einer Abrogation vielfach dieſelben Verſe angeführt, wie in der entſprechenden Abhandlung Emunoth we-Deoth, B. III.

laſſen [1]). — Wenn A. b. D. auch bei ſeiner, auf ſtrengwiſſenſchaftliche Syſtematik gerichteten, Denkweiſe an Werken, wie den Herzenspflichten Bachja ibn Pakuda's und Jehuda Halewi's Koſari gerade kein Genüge finden konnte, ſo würde er doch, wenn er von dieſen Werken Kenntniß erlangt hätte, nicht die Aeußerung gethan haben, von jüdiſchen Schriftſtellern hätten, ſeines Wiſſens, nur Saadia und Gebirol ſich mit philoſophiſchen Fragen beſchäftigt. Muß daher auch gegenüber einer, mit ſolcher Beſtimmtheit ausgeſprochenen, Verſicherung jeder Zweifel zurücktreten, ſo bleibt es doch unter allen Umſtänden eine auffällige und der Erklärung bedürftige Thatſache, daß namentlich eine philoſophiſche Schrift des als Dichter von ihm ſo hochgeſchätzten Jehuda Halewi [2]) unſerem Philoſophen unbekannt geblieben ſei [3]). Bei der von ihm beklagten Armuth an jüdiſch-philoſophiſchen Werken würde A. b. D. ſicherlich auch das Werk eines minder hervorragenden Schriftſtellers nicht unberückſichtigt gelaſſen haben, wenn ihm daſſelbe nur zugänglich geweſen wäre. Unter den obwaltenden Umſtänden aber werden wir die uns im Emunah Ramah begegnenden Berührungspunkte mit jenen beiden älteren Philoſophen entweder als eine zufällige Uebereinſtimmung in

---

[1]) Siehe weiter: Viertes Capitel: Die Lehre von Form und Stoff, Schöpfungstheorie.

[2]) Am Schluß des Sepher Hakabalah nennt A. b. D. den Jehuda Halewi unter den hervorragendſten Dichtern und Gelehrten; in Emunah Ramah wird ein Gedicht Jehuda Halewi's citirt, jedoch ohne daß ſein Name genannt wird, (vgl. weiter: Zweites Capitel). Es beſtand übrigens auch zwiſchen Jehuda Halewi und der Familie A. b. D.'s mütterlicherſeits ein freundſchaftliches Verhältniß; einige Gedichte Jehuda Halewi's ſind dem Großvater A. b. D.'s, Iſaak ben Baruch Albalia, bei Gelegenheit der Geburt eines oder mehrerer Enkel, Söhne des oben (S. 1. Anm.) genannten Baruch gewidmet, vgl. Bethulath bath Jehudah v. S. D. Luzzatto Prag, 1840, S. 26. und Ginſe Oxford von Edelmann und Dukes London 1850, S. XIII.

[3]) A. b. D. ſagt übrigens ausdrücklich, „in ſeine Gegend" ſeien nur die Schriften Saadia's und Gebirols gelangt.

ihren Ansichten, oder als gemeinsame Entlehnungen aus einer älteren Quelle anzusehen haben.

Unter den nichtjüdischen Quellen nimmt selbstverständlich, wie bei allen arabischen und jüdischen Philosophen des Mittelalters, Aristoteles eine der ersten Stellen ein. Abraham ibn Daud besitzt eine umfassende, auch auf die ferner liegenden naturwissenschaftlichen Schriften, sich erstreckende Kenntniß der aristotelischen Werke [1]). Bemerkenswether noch als seine ausgedehnte Kenntniß der aristotelischen Schriften ist das tiefe Verständniß, mit dem er die Probleme der aristotelischen Philosophie erfaßt hat. Dem ungewöhnlichen Scharfsinn, den A. b. D. in der Darstellung der schwierigsten und dunkelsten Seiten der peripatetischen Philosophie entwickelt [2]), hat er's wahrscheinlich auch zu danken, daß Chasdai Crescas ihn mit den hervorragendsten Commentatoren des Aristoteles auf eine Linie stellt. Auch von den Schriften Plato's verräth A. b. D. eine so ausgebreitete Kenntniß, wie sie bei Schriftstellern aus jener Zeit wohl nicht häufig angetroffen werden mag [3]). In den grundlegenden Bestimmungen seiner Ethik ist A. b. D. mehrfach dem Plato gefolgt, während er die platonische Psychologie (die Annahme dreier getrennter Seelen) entschieden bekämpft [4]). Sonst werden von griechischen Schriftstellern nur noch Hippokrates, den er als den hervorragendsten unter den Naturforschern bezeichnet [5]), und Galen erwähnt, der letztere in einer

[1]) So wird z. B. in der Einleitung zum zweiten Hauptabschnitt Aristot. Meteor. III, 378 auf's Genaueste wiedergegeben.

[2]) Vgl. z. B. die Erörterungen über Substanz, das Verhältniß von Form und Stoff zum Substanzbegriff u. s. w.

[3]) Die dem Plato entlehnten, im dritten Hauptabschnitt vorgetragenen, ethischen Ansichten sind aus folgenden Dialogen geschöpft: Euthyphron, Protagoras, Timaeus und Republik.

[4]) Em. Nam. S. 33 Text, deutsche Uebers. S. 42.

[5]) Em. Nam. S. 21 Text, deutsche Uebers. S. 28.

Weiſe, die eine große Vertrautheit mit deſſen Schriften bekundet [1]).

In noch viel höherem Maaße als ſelbſt die Schriften des Ariſtoteles haben die Schriften der arabiſchen Ariſtoteliker, des Alfarabi und des Ibn-Sîna [2]), auf die ganze Geiſtesrichtung Abraham ibn Daud's eingewirkt. Mit demſelben Ehrennamen, den er an einer Stelle auch dem Ariſtoteles beilegt [3]), werden dieſelben gewöhnlich als die „wahren Philoſophen" oder „die Männer der wahren Spekulation" bezeichnet [4]). Die Benutzung der Schriften des Ibn-Sîna namentlich iſt eine ſo umfaſſende, daß gewiſſe Partien des Emunah Ramah ſich geradezu wie ein Kompendium der Ibn-Sîna'ſchen Philoſophie ausnehmen. Erleidet durch dieſen Quellennachweis auch die Bedeutung A. b. D.'s, als eines ſelbſtſtändigen Philoſophen, einigen Abbruch, ſo eröffnet uns dafür eine eingehendere Erforſchung des Emunah Ramah in demſelben eine umſo werthvollere Quelle für die Kenntniß der arabiſchen Philoſophie [5]). So wird z. B. die, von Schareſtâni gegebene, Darſtellung der Philoſophie des Ibn-Sîna durch eine Vergleichung mit Emunah Ramah vielfach ergänzt und gewinnt an zahlreichen dunkeln Stellen erſt das

---

[1]) Daſ. An mehreren Stellen S. 15, 23 (Text) werden Anſichten der „Aerzte" oder „Naturforſcher" erwähnt, wobei A. b. D. gleichfalls Galen im Auge hat.

[2]) Alfarabi wird genannt Em. Ram. S. 65 Text, deutſche Ueberſ. S. 82. Der Name Ibn-Sina's hingegen findet ſich im E. R. nicht.

[3]) Em. Ram. S. 42 Text, deutſche Ueberſ. S. 53.

[4]) Die Bücher der „wahren Philoſophen" Em. Ram. S. 23 Text, deutſche Ueberſ. S. 30. „Die Männer der wahren Spekulation" Em. Ram. S. 51 Text, deutſche Ueberſ. S. 65. Die Anſicht der „wahren Philoſophen" Em. Ram. S. 62 Text, deutſche Ueberſ. S. 78. An der letzten Stelle überſetzt Weil, der hier wie überall die hiſtoriſchen Beziehungen nicht erkannt hat, fälſchlich: aller Philoſophen.

[5]) Von arabiſchen Schriftſtellern wird noch (S. 22) der arabiſche Aſtrolog Aba Ma'aſcher und deſſen Schrift ספר הגילאות erwähnt, vgl. über denſelben Berliner's Magazin III. S. 199.

rechte Verſtändniß. Wir glauben endlich, um auch das hier gleich vorwegzunehmen, in Emunah Ramah eine neue, bisher nicht beachtete Quelle für die Kenntniß des Szabismus gefunden zu haben, müſſen jedoch den genaueren Nachweis auch dafür der Darſtellung ſelber vorbehalten. Dieſe aber wird uns in Abraham ibn Daud, trotz ſeiner vielfachen Abhängigkeit von ſeinen Vorgängern, doch einen Schriftſteller erkennen laſſen, dem es auch an eigenen fruchtbaren Gedankenkeimen nicht fehlt und dem es häufig gelungen iſt, auch den ſeinen Quellen entlehnten Gedanken durch eine glückliche Wendung den Stempel ſeines Geiſtes aufzuprägen.

Dr. Guttmann.

(Fortſetzung folgt.)

Mardochai ben Hillel, ſein Leben, ſeine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdiſchen Literatur-Geſchichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Fortſetzung.)

Dieſe Hagahot, welche in den Handſchriften fehlen, ſind nämlich, wie ſchon oben bemerkt, zu dem in unſeren Ausgaben vorliegenden, alſo rheiniſchen Mardochai geſchrieben, welcher dem Elſäſſer Schlettſtadt naturgemäß vorgelegen war. Wenn

nun Schlettstadt durch irgend einen Zufall, etwa durch einen aus dem östlichen Deutschland oder aus Oestreich kommenden Schüler, in den Besitz des östreichischen Mardochai gelangte; so mußte er sich sofort überzeugen, daß dieser zahlreiche Stellen enthält, welche sich in dem von ihm benutzten Mardochai nicht vorfanden. Die meisten dieser, bereits oben gekennzeichneten Stellen, welche im rheinischen Mardochai fehlen, hat er nun daselbst nachgetragen, zumeist dem vollen Wortlaute nach, mitunter aber stark gekürzt, wobei er hie und da einschlägige Bemerkungen, theils eigene, theils aus den Schriften Anderer geschöpfte, hinzufügte, mitunter sogar solche, welche bereits Mardochai selber an einer anderen Stelle seines Buches bringt, was aber Schlettstadt entgangen war, so daß sich in unseren Ausgaben manche Stellen doppelt, d. h. sowohl im Texte als auch in den Hagahot zu finden [1]).

Diese Ergänzungen und Zusätze hat er aber nicht als selbstständige Nachträge geschrieben, wie sie uns heute vorliegen; sondern, nach Art der Hagahot zum Maimuni, als Randbemerkungen zu den betreffenden Stellen [2]). Nur dort, wo sie zu zahlreich und zu umfangreich waren, um als Randglossen eine Stelle finden zu können, hat er sie, unter der Ueberschrift des Capitels, zu dem sie gehören, zusammengefaßt. In solchen Fällen haben unsere Ausgaben eine doppelte Bearbeitung des betreffenden Capitels. Eine solche liegt z. B. zum letzten Abschnitte von Schebuot vor; die zweite Bearbeitung — נוסחא אחרת — enthält aber weiter Nichts als jene zahlreichen Stellen,

[1]) Vgl. z. B. Hagah. Baba-Batra, 659 das Responsum von Tobia b. Elija mit Mard. B.-Kama X. 192, und Hagah. daf. 659 mit B.-Kama X. 157; ferner daf. IX. 135—138 mit Hagah. daf. X. 212, und daf. X. 140 mit Hagah. daf. 212 endlich Hagah. Sabb. XVII. (ed. Riva, 160) mit Mard. daf. XIX. 420.

[2]) Joseph Kolon Ga. Nr. 93 u. 98 (Ende) citirt noch הגה' סביב המרדכי.

welche der rheinische Mardochai hier weggelassen, und Schlettstadt nach dem östreichischen Mardochai, genau so wie sie sich in B. und W. vorfinden, nachgetragen hat. Die Handschriften haben demnach hier wie überall nur eine Abhandlung, welche aber alles Das enthält, was unsere Ausgaben hier in zwei Abhandlungen bringen. Erst später sind die Hagahot zu den einzelnen Capiteln oder Tractaten zusammengefaßt und selbstständig gegeben, und zum Theile mit den Schlagworten (סימים) versehen worden, welche die Stellen des Buches bezeichnen, auf welche sie sich beziehen. In solchen Tractaten aber, welche nur wenige und kurze Ergänzungen hatten, wie z. B. Rosch ha-Schana, Succa, Beza u. s. w., sind die Halachot als Randglossen stehen geblieben und später in den Text eingedrungen, wo sie, zumeist unter der ausdrücklichen Bezeichnung הגה, mitunter aber auch ohne dieselbe [1]), aufgenommen wurden. Vereinzelte Hagahot sind übrigens auch in solchen Tractaten in den Text gedrungen, zu welchen sie als selbstständige Nachträge gegeben sind [2]).

Die Hagahot sind demnach, ihrem Wesen und ihrem Inhalte nach, eine Ergänzung des stark gekürzten rheinischen Mardochai durch den ungleich vollständigeren Oestreichischen, nach welchem sie mitunter sogar Abhandlungen zu ganzen Capiteln bringen, die in dem Ersteren ursprünglich weggelassen worden waren [3]). Sie bilden

---

[1]) Solche Stellen sind offenbar noch ungleich jünger als Schlettstadt's Hagahot; denn sie fehlen, soweit sie in Berachot vorkommen, sogar noch in der Ausgabe von Soncino; so das. VIII. 192 u. 195 die Anführungen aus תשב"ץ; vgl. noch das Citat aus Hagah. Maim. in Meg. III. 831. Alle diese sicherlich nicht dem Mard. angehörigen (s. weit. unten), aber doch nicht als הגה bezeichneten Stellen fehlen in den Mss.

[2]) Die als הגה bezeichneten Stellen in Sabb. II. 263 und Pessach. II. 559 stehen z. B. auch in B. und W. z. St., aber dort natürlich nichtals הגה.

[3]) So fehlt z. B. in Ed. jede Besprechung des IX. und X. Abschnittes zu Erub.; die Hagahot z. St. geben sie aber genau so, wie sie sich in B. und W. zu diesen Abschnitten findet.

demnach, obwohl sie erst von Samuel Schlettstadt angefertigt wurden, integrirende Bestandtheile des „Mardochai", u. z. des Oestreichischen, wo sie sich, mit Ausnahme der eigenen Zusätze Schlettstadts, vorfinden, aber dort selbstverständlich nicht als Hagahot, sondern als zu dem ursprünglichen Texte gehörig [1]). Von diesen wenigen späteren Zusätzen, die sich in der Regel durch die Namen späterer Autoren und Schriften verrathen [2]), abgesehen, kann man sich demnach auf diese Hagahot getrost ebenso gut wie auf den „Mardochai" selber berufen [3]).

---

[1]) Vgl. ob. Abschn. VI. Anm. 44 und 45.

[2]) Solche Namen sind: der „kleine Or-Sarua" (z. B. B. Batra 657, 658, 659) שערי דרא (Chol. 743), Ascheri (Jebam. VI. 49, 50; Ketub. 284 u. B. Batra 659 Ende), Isaak b. Perez (weiter Abschn. XI. s. v.) vgl. noch ob. S. 479. Anm. 1.

[3]) Solche spätere Zusätze sind auch die meisten Stellen, wo, an frühere Deductionen anknüpfend, practische Entscheidungen getroffen werden. Solche Stellen, die im östreichischen Mard. in der Regel fehlen, gehören nur selten dem Mard. an; vgl. z. B. Berach. III. (Ende) 86 u. B.-Kama X. 140.

(Fortsetzung folgt.)

Berichtigung.

In der Abhandlung „Aufgefundene Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Offenbach", Septemberheft, Seite 411, Z. 16 v. u. soll es anstatt „lateinische Typen" heißen: »in parenthesi«.

Abhandlungen.

Die Vorstadt Bezetha.

Die Lage des Stadttheils oder Quartiers Bezetha in Jerusalem ist der bestbezeichnete topographische Punkt Jerusalems. Nichts desto weniger gehen die Ansichten über dieselbe so weit auseinander, daß kaum mehrere der namhaftesten Topographen, welche Forschungen darüber angestellt haben, in allen Punkten übereinstimmen. Ein recht anschauliches Bild von der Differenz über die Bezetha und andere topographische Punkte Jerusalems giebt die ausgezeichnete Karte von C. Zimmermann, als Beilage zu der, Uebersicht gewährenden Begleitschrift: „Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem", Basel 1876. Es sind drei Terrainkarten, und die vierte, betitelt: „Restaurirte Stadtpläne des alten Jerusalem", giebt 14 verschiedene topographische Zeichnungen Jerusalems von 14 Schriftstellern, von denen die meisten die heilige Stadt aus Autopsie kennen gelernt haben, von Robinson, welcher zuerst 1841 wissenschaftliche Accuratesse in diese archäologische Studie gebracht hat, bis auf Conrad Schick, welcher als Baurath in Jerusalem lebt und 1876 einen Plan

entworfen hat, mit welchem Zimmermann seine Uebereinstimmung erklärt. Unter diesen Topographen, welche auch über die Lage von Bezetha Forschungen angestellt haben, figuriren die Franzosen Graf de Vogüé und General de Saulcy, die Engländer Williams, Fergusson und Warren, einer der drei Ingenieure, welche die Gesellschaft **Palestine exploration fund** nach Palästina beordert und mit reichen Mitteln zur Erforschung des heiligen Landes versehen hat; ferner die Deutschen Schultz, Sepp, Menke, dessen biblischer Atlas von Palästina nächst der Karte von Kiepert allgemein bekannt ist, ferner Titus Tobler, der so viel für diese Studie geleistet hat, Furrer, der schweizer Prediger, welcher zu Fuß das heilige Land nach Länge und Breite durchmessen hat, und Andere, welche im Verlaufe dieser Untersuchung werden genannt werden. Die Verschiedenheit der Resultate der Untersuchung über die Lage der Bezetha ist allerdings durch ein dogmatisches Interesse veranlaßt. Jesus ist auf Golgatha gekreuzigt und (nach Johannes 19, 41) in dem Grabgewölbe des Joseph von Arimathia in der Nähe von Golgatha beerdigt worden. Dieses Grabgewölbe muß jedenfalls außerhalb der Stadt ausgehauen gewesen sein. Denn innerhalb Jerusalems durfte kein Grab angelegt werden, weil ein solches levitische Unreinheit verursacht haben würde. Nichts desto weniger hat die kirchliche Tradition Jesu Grabmal einen Platz innerhalb des jetzigen Jerusalem zugewiesen und dort nicht weit vom Jaffathore und der Höhe, welche allgemein als Oberstadt angenommen wird, die Grabeskirche erbauen lassen. Nun war zur Zeit Jesu bereits das Quartier Bezetha bewohnt. Die katholischen Topographen hatten und haben nun das höchste Interesse daran, der Bezetha eine solche Lage dicht an dem alten Jerusalem zu geben, daß der Platz der Grabeskirche innerhalb der jetzigen Stadt zu liegen käme. Dieser Auffassung traten

protestantische Topographen entgegen, zuerst Robinson, und der Streit ist noch nicht geschlichtet. Auf den von Zimmermann zusammengestellten Plänen kann man an der Zeichnung für die Bezetha sofort erkennen, ob der Verf. dem katholischen oder katholisirenden Bekenntnisse angehört, oder ein Protestant ist. Alle diejenigen topographischen Pläne, welche die Bezetha nächst der Ringmauer um diesen Stadttheil so zeichnen, daß sie in Nordwesten der Stadt näher liegt, als im Nordosten, alle diese Pläne stammen von Katholiken und sind der Art angelegt, daß im Westen Raum für Golgatha außerhalb Jerusalems bleiben kann; diejenigen aber, welche einen weiten Bogen von West nach Ost und innerhalb dieses weiten Raumes die Bezetha zeigen, sind Karten protestantischen Ursprungs.

Auffallende Differenzen betreffen noch andere Punkte. Die meisten Topographen identificiren Bezetha mit der Neustadt vollständig. Nur Sepp legt sie weit auseinander und schiebt die Akra oder Unterstadt dazwischen. Menke, Caspari, Furrer und Tobler geben einen kleinen Raum für die Vorstadt und einen viel größeren Raum für die Neustadt oder Bezetha. Tobler unterscheidet genauer die kleinere alte Vorstadt im Süden und nördlich davon die größere neue Vorstadt oder Bezetha. Die meisten Topographen nehmen ferner keine Rücksicht auf die Terrainverschiedenheit der Bezetha. Nur Lewin (auf Zimmermann Plänenkarte Nr. VI) unterscheidet Ober-Bezetha von Unter-Bezetha. Die Erstere legt er westlich und die Letztere östlich. Schultz (das. Nr. III) unterscheidet Bezetha oder Neustadt vom Hügel Bezetha; den Letzteren zeichnete er südlich von der Neustadt. Endlich bildet noch einen Differenzpunkt die Lage der Nordmauer um die Bezetha. Die Allermeisten ziehen sie in der Art, daß ein großer Zwischenraum zwischen der Mauer und den Königsgräbern oder dem Grabe (Grabmal, Denkmal) der

Helene bleibt, deren Identität durch Robinsons gründliche Untersuchung feststeht. Aber selbst dieser läßt noch einen ziemlichen Zwischenraum zwischen der Mauer und dem Grabesdenkmal der Helene. Nur Williams (Nr. II), Fergusson (Nr. V) und Thrupp (Nr. VI) ziehen die nördliche Bezetha-Mauer bis dicht an das Grabdenkmal. Dagegen verlegt Schultz (Nr. III) die Königsgräber innerhalb dieser Mauer. Das Merkwürdige ist, daß alle diese Topographen ihre Pläne von Jerusalem nach Josephus' Angaben angelegt haben. Jeder hat also etwas Anderes in dieser Quelle gefunden; denn eine andere giebt es für sie nicht. Eine Quelle, welche allen diesen Differenzen ein Ende macht, kannten sie nicht. Wir wollen nun diese zu Rath ziehen und sie mit Josephus' Angaben vergleichen, und es wird hoffentlich kein Zweifel mehr über die Lage der Bezetha, der Neustadt oder Vorstadt und über den Gang der Nordmauer oder dritten Mauer aufkommen können.

Gehen wir zunächst von Josephus' bestimmten Angaben aus. An einer Stelle (jüd. Kr. V, 5. 8), wo er von den drei festen Plätzen Jerusalems spricht, dem Tempel, der Antonia und dem Herodespalast in der Oberstadt, fügt er hinzu: „Der Hügel Bezetha war von der Antonia getrennt, wie ich gesagt, und obwohl er, als der höchste von allen (Festen) an einem Theil der Neustadt lag, verdunkelte er nur von Norden her den Tempel" (oder verhinderte vom Norden her die Aussicht auf den Tempel) [1]). Hier haben wir zwei sichere Angaben, daß

[1]) *Ἡ Βεζεθὰ δέ λόφος διήρετο μὲν, ὡς ἔφην, ἀπὸ τῆς Ἀντωνίας, πάντων δὲ ὑψηλότατος ὢν μέρει τῆς καινῆς πόλεως προσῴκιστο, καὶ μόνος τῷ ἱερῷ κατ' ἄρκτον ἐπεσκότει.* Statt *προσῴκιστο* ist eine bessere L.A. (bei Haverc.) *προσέκειτο*. Der Sinn dieses Passus ist unstreitig, daß der Hügel Bezetha, obwohl der höchste von allen hohen Punkten, also auch höher als der Tempel, diesen doch nur von einer Seite verdunkelte, nämlich von der nördlichen, so daß der Tempel auf den übrigen Seiten doch überragte und gesehen werden

der Hügel Bezetha sehr hoch war, höher noch als der Tempel und die Antonia, und daß er an einem Theil der Neustadt gelegen hat. An einer anderen Stelle (das. V, 12, 2) beschreibt Josephus den Umfang der Belagerungsmauer, daß sie Titus von dem assyrischen Lagerplatz beginnen ließ, wo er sein Hauptquartier hatte, sie auf die untere Neustadt zuführte und von da durch das Kidronthal auf den Oelberg verlängern, dann eine Biegung nach dem Süden machen und den Berg umfaßen ließ u. s. w.[1]). Hier ist also von einer unteren Neustadt die Rede, welche zum Oelberge führte, und zwar durch das Kidronthal. Offenbar ist dabei von der Nordseite Jerusalems die Rede; denn Josephus beschreibt den Lauf der Belagerungsmauer weiter, wie sie vom Süden nach Westen, von da nach Norden eine Wendung gemacht und sich bis zum Dorfe Ἐρεβίνθων οἶκος hingezogen und nach diesen, das Herodes-Denkmal unfassend, sich nach Osten hin an den Punkt wieder angeschlossen hat, wo sie begonnen hatte. Folglich war der Anfang Nordöstlich. In dieser Richtung muß also die untere Neustadt gelegen haben. Aber auch das Kidronthal und der Oelberg sollen nordöstlich gelegen haben? Das erscheint auffallend, wird aber weiterhin zur Orientirung führen. Auch das Dorf, „Kicherbson-Haus" genannt, wollen wir uns merken.

Die dritte wichtige Stelle bei Josephus (das. V, 4, 2) will genau verstanden sein. Sie lautet: „Diese (nämlich die dritte Mauer), welche von Hippikusthurm begann, gegenüber

---

konnte. Das Particip. ὤν hat einschränkende Bedeutung: wiewohl, obgleich.

[1]) Ἀρξάμενος δὲ ἀπὸ τῆς Ἀσσυρίων παρεμβολῆς, καθ' ἣν αὐτὸς ἐστρατοπεδεύετο, ἐπὶ τὴν κατωτέρω Καινόπολιν ἤγετο τεῖχος, ἔνθεν διὰ τοῦ Κεδρῶνος ἐπὶ τὸ Ἐλαιῶν ὄρος.

dem Hellenen-Denkmal vorbeiging, und sich an die alte Mauer im Kidronthale anschloß — diese hatte Agrippa um die neuangebaute Stadt umwallt, welche früher schutzlos gewesen. Da sie (die Stadt) an Menge angewachsen war, überschritt sie allmälig die (alte) Umwallung. Nachdem sie den vom Tempel nördlich gelegenen Strich an dem Hügel zur Stadt gezogen, gingen sie bald weiter, auch den vierten Hügel ringsum anzubauen, welcher Bezetha genannt wird und der Antonia gegenüber liegt, aber von dieser durch eine tiefe Schlucht getrennt. . . . In der Landessprache wird der neuerbaute Theil Bezetha genannt, was man in der griechischen Sprache Neustadt nennen könnte. Da sie (die Bewohner) hier des Schutzes entbehrten, so begann der Vater des jetzigen Königs die vorhin genannte Mauer" [1]). Darauf fährt Josephus fort, daß Agrippa in der Vollendung der Mauer durch Claudius gestört wurde, und die Stadt wäre uneinnehmbar gewesen, wenn die Mauer so vollendet worden wäre, wie sie begonnen wurde. Mehreres folgt aus dieser Beschreibung für die Lage der Bezetha. 1) Ein hoher Hügel wurde Bezetha genannt. 2) Er lag gegenüber der Antonia (welche im Nordwesten des Tempels lag). 3) Zuerst wurde nur der nördlich vom Tempel gelegene Strich an dem Hügel angebaut und zur Stadt gezogen, dann wurde auch der Hügel selbst von allen

---

[1]) *Τοῦτο τῇ προσκτισθείσῃ πόλει περιέθηκεν Ἀγρίππας, ἥπερ ἦν πᾶσα γυμνή· πλήθει γὰρ ὑπερχεομένη, κατὰ μικρὸν ἐξεῖρπε τῶν περιβόλων, καὶ τοῦ ἱεροῦ τὰ προσάρκτια πρὸς τῷ λόφῳ συμπολίζοντες, ἐπ᾽ οὐκ ὀλίγον προῆλθον, καὶ τέταρτον περιοικηθῆναι λόφον, ὃς καλεῖται Βεζεθὰ, κείμενος μὲν ἀντικρὺ τῆς Ἀντωνίας, ἀποτεμνόμενος δὲ ὀρύγματι βαθεῖ . . . ἐπιχωρίως δὲ ἐκλήθη Βεζεθὰ τὸ νεόκτιστον μέρος, ὅ μεθερμηνευόμενον Ἑλλάδι γλώσσῃ καινὴ λέγοιτ᾽ ἂν πόλις. Δεομένων οὖν τῶν ταύτῃ σκέπης, ὁ πατὴρ τοῦ νῦν βασιλέως καὶ ὁμώνυμος Ἀγρίππας, ἄρχεται μὲν ο[illegible]ομεν τείχους.*

Seiten bewohnt (περιοικηθῆναι). Es sind demnach zwei Stadttheile zu verschiedenen Zeiten angebaut worden. Zuerst der Theil an dem Hügel Bezetha im Norden vom Tempel, dann der Hügel selbst gegenüber der Antonia, also im Nordwesten vom Tempel. 4) Die dritte Mauer umfaßte die ganze neuangebaute Stadt im Norden. Zum Theil ergänzt wird diese Beschreibung durch die Stelle (Alterth. XIX, 7, 2): „Agrippa befestigte auf öffentliche Kosten die Mauern Jerusalems, die sich gegen die Neustadt erstreckt, theils sie erweiternd, theils erhöhend“ [1]). Hier erzählt Josephus, daß Agrippa an der Vollendung durch den Statthalter Marsus verhindert worden ist. Das will doch eigentlich sagen, daß vor Agrippa's Unternehmen die Neustandt eine Art Ringmauer gehabt haben muß, die aber weder hoch, noch breit gewesen ist. Josephus berichtigt dieses Factum in den Alterthümern, in welchen er seine früheren Angaben zu berichtigen pflegte, weil ihm später bessere Quellen oder bessere Nachrichten zu Gebote standen. Er berichtigt also damit die Angabe im jüd. Kr., als wenn die neuangebaute Stadt vor Agrippa ganz schutzlos gewesen wäre (πᾶσα γυμνή). Wir haben also einen Beleg, daß der neue Stadttheil bereits vorher von einer, allerdings schmalen, niedrigen und zur Vertheidigung unzulänglichen Ringmauer umgeben gewesen ist.

Fassen wir das hier Gefundene zusammen, so läßt sich folgendes Bild von der Lage und Entstehung des neuen Stadttheils entwerfen. Es gab einen Hügel, genannt Bezetha, welcher sämmtliche hohe Punkte Jerusalems überragte (ὑψηλότατος ὤν). Er lag gegenüber der Antonia (der früheren Baris), d. h.

---

[1]) *Τὰ δὲ τῶν Ἱεροσολύμων τείχη, τὰ πρὸς τὴν καινὴν νεύοντα πόλιν . . . ὠχύρου, τῇ μὲν εὐρύνων εἰς πλάτος, τῇ δὲ εἰς ὕψος ἐξαίρων*, wie Havercamp richtig emendirt hat, statt *τὴν μὲν . . . τὴν δὲ*.

nordwestlich vom Tempel. Als die Bevölkerung Jerusalems zunahm und der Raum innerhalb der alten Mauern nicht mehr ausreichte, bedeckte sich der nördliche Strich vom Tempel allmälig mit Wohnungen, und dieser Theil wurde dann zur Stadt gezogen (τὰ προσάρκτια συμπόλιζονες). Zur Stadt ziehen, heißt doch wohl mit einer Umwallung umgeben; dieser Ausdruck deutet also dasselbe an, was Josephus an einer anderen Stelle ausdrücklich angiebt, daß der neue Stadttheil noch vor Agrippa eine Art Ringmauer gehabt hat. Dieser Stadttheil lag an dem Hügel Bezetha (πρὸς τῷ λόφῳ). Dieser neuangebaute Theil hat für die Dauer auch nicht ausgereicht, und so wurde nach nicht langer Zeit (ἐπ' οὐκ ὀλίγον) auch der Hügel Bezetha selbst rings herum mit Wohnungen bedeckt (περιοικηθῆναι τὸν λόφον). Das will doch wohl sagen, daß zuerst die niedrig gelegenen Theile nördlich vom Tempel angebaut wurden, weil der hügliche Theil des Bezetha zu unbequem für Wohnungen war. Die Noth drängte aber, auch diesen Theil ringsherum zu bebauen. Nachdem auch dieser angebaut war, gab es also zwei Quartiere, die ältere niedrig gelegene Neustadt (ἡ κατωτέρω καινόπολις) und die höher gelegene, nämlich der angebaute Hügel Bezetha. Es scheint, daß dieser ganze Stadttheil ohne Unterschied die „Neustadt" genannt wurde, und nur, wenn die Oertlichkeit genauer bezeichnet werden sollte, wurde der niedrig gelegene die „Neustadt", der höher gelegene „Bezetha" genannt. So erzählt ja Josephus selbst, Cestius habe Bezetha und die Neustadt verbrannt[1]). An einer anderen Stelle nennt Josephus beide Theile schlechtweg „die nördlichen Quartiere" der Stadt, die Titus nach der Er-

[1]) (Jüd. Kr. II, 19, 4): Κέστιος . . . ὑπεμπίμπρησι τήν τε Βεζεθὰν καὶ τὴν Καινόπολιν. Die Emendation Relands τήν καὶ statt καὶ τήν verbietet das vorangehende Bindewort τε.

stürmung der (dritten) Mauer eben so wie Cestius zerstören ließ [1]). (Josephus' Deutung des Namens *Βεζεθὰ* als Neustadt, wobei er an בית־חדתא gedacht hat, ist eine unglückliche Etymologie). Ehe wir eine andere Quelle zur Vergleichung heranziehen, sei hier noch auf die Angabe bei Josephus aufmerksam gemacht, daß die untere Neustadt in einer Ebene mit dem Oelberge gelegen hat (*ἐπὶ τὴν κατώτερυ Καινόπολιν . . . ἐπὶ τὸ Ἐλαιῶν ὄρος*). Wir werden nämlich in der anderen Quelle dasselbe finden, daß die neuerbaute und befestigte Stadt sich auf dem Oelberg befand, daß sie in die obere und untere zerfiel, und daß sie zu verschiedenen Zeiten zur Stadt gezogen wurde.

Zum Verständniß dieser Quelle muß vorausgeschickt werden, 1) daß ein neuer Stadttheil Jerusalems oder eine Vergrößerung der Stadt erst dann einen geheiligten Charakter erhalten hat, wenn eine förmliche Consecration mit Procession stattgefunden hat, wie die Einweihung der Mauer zur Zeit Nehemia's, und 2) daß ein solcher Stadttheil durch eine Ringmauer abgeschlossen sein und von dem Raume außerhalb der Stadt getrennt erscheinen mußte. Dieser Umstand ist in der Mischna durch ein Gesetz festgestellt [2]). Die Umwallung und Consecration eines neuen Stadttheils war für den Genuß von Opfertheilen für Laien (קדשים קלים) und für den zweiten Zehnten (מעשר שני) erforderlich, weil solche nur innerhalb der Mauern Jerusalems (לפנים מן החומה) ver-

---

[1]) Das. V, 7, 2 *καὶ τὰ προςάρκτια τῆς πόλεως (κατασκάπτουσι), ἃ καὶ πρότερον Κέστιος.*

[2]) Schebuot II, 1.: שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ובנביא ובאורים ותומים ובסנהדרין של שבעים ואחד ובשתי תודות ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהם וכל ישראל אחריהם. In beiden Talmuden z. St. wird diese Halacha auf den Vorgang unter Nehemia zurückgeführt. Freilich bleibt dabei der Umstand auffallend: wie könnten denn damals auch die Urim und Tummim dabei figurirt haben? Die Talmude werfen auch diese Frage auf, ohne sie befriedigend zu beantworten.

zehrt werden durften. Sollte also ein neuer Stadttheil zu Jerusalem gezogen werden (ἐμπολίζεσθαι), dann mußte er durch eine Ringmauer kenntlich gemacht und consecrirt sein.

Nun giebt eine alte Tradition an, daß zwei Stadttheile zu Jerusalem gezogen wurden, die aber einen verschiedenen Charakter erhielten. Diese Tradition wird an 4 Stellen mitgetheilt, und jede derselben hat abweichende L.A. Diese müssen zuerst festgestellt werden, um die Tradition als historisches Material verwerthen zu können. In der Hauptsache ist sie noch am verständlichsten im Scholion zu Megillat Taanit erhalten (zu Cap. 6.):

I. אבא שאול אומר. שתי בצים היו בהר המשחה אחת למעלה ואחת למטה. התחתונה נתקדשה ככל אלו והעליונה לא נתקדשה ואלא בני הגולה שלא במלך ושלא באורים ותומים. התחתונה שלא היתה קדושתה גמורה. תכרים ועמי הארץ נכנסין לשם ואוכלין שב קדשים לא כל שכן מעשר שני. תחתונה (עליונה) תכרים נכנסין לשם ואין אוכלין שם לא קדשים קלים ולא מעשר שני. אלא למה לא קדשה? מפני שהיא תודפה של ירושלם.

Diese Stelle giebt also deutlich an, daß auf dem Oelberge zwei (neue) Stadttheile waren, ein unterer und ein oberer, von denen der erstere vollständige Heiligkeit (gleich dem alten Jerusalem) hatte, so daß nicht bloß das minder gewissenhafte Volk, sondern auch die „Genossen" (die Frommen) kein Bedenken trugen, dort Opferfleisch und den zweiten Zehnten zu verzehren. Der obere Stadttheil hatte nicht einen vollständigen heiligen Charakter, daher haben die „Genossen" es gescheut, Opfer und Zehnten dort zu genießen. In dieser Stelle muß man also statt שלא היתה lesen שהיתה, sonst giebt es keinen Sinn, und statt התחתונה zu lesen העליונה. Das Wort נכנסין hier und an den übrigen Stellen hat die Bedeutung, daß diejenigen, welche außerhalb Jerusalems Wohnung genommen hatten, sich zum Genuß der Opfer und des zweiten Zehnten in den innern Stadttheil begeben haben, um der Pflicht zu genügen. Dann pflegten sie in ihre

Quartiere außerhalb der Stadt oder außerhalb der Mauern zurückzukehren. Es setzt nämlich voraus, daß zu den Festeszeiten bei dem Andrange der Tempelbesucher die Auswärtigen genöthigt waren, außerhalb der Mauern Wohnung zu nehmen und zum Genusse der Opferstücke, unbequem genug, sich in das Innere der Stadt zu begeben. Das Beispiel von Jesus ist dafür instruktiv. Er hatte (nach den synoptischen Evangelien) in Bethanien außerhalb der Stadt im Hause des Leprosen Simon Quartier genommen, aber zum Genuß des Passah-Lammes mußte er sich nach Jerusalem begeben (vgl. weiter unten).

II. Die zweite Stelle (Babli Schebuot p. 16a.) lautet im Anfang eben so und hat nur in der Mitte und zum Schlusse Varianten: אבא שאול אומר: שני ביצעין היו כהר המשחה תחתונה ועליונה. תחתונה נתקדשה בכל אלו. עליונה לא נתקדשה אלא בעולי גולה שלא במלך ושלא באורים ותומים. תחתונה שהיתה קדושתה גמורה עמי הארץ נכנסין לשם ואוכלין שם קדשים קלים אכל לא מעשר שני. וחכרים אוכלין שם קדשים קלים ומעש' ב'. עליונה שלא היתה קדושתה גמורה עמי הארץ היו נכנסין שם ואוכלין שם ק"ק אכל לא מע' ב'. וחכרים אין אוכלין שם לא ק"ק ולא מעשר שני.

III. Die dritte Stelle (Tosephta Synhedrin c. III.) hat im Anfang und in der Mitte Varianten: אבא שאול אומר: שתי בצעין היו בירושלים התחתונה והעליונה. התחתונה נתקדשה בכל אלו. והעליונה לא קדש כשעלו מן הגולה שלא במלך ושלא באורים ותומים. התחתונה ... עמי הארץ אוכלין בה ק"ק ומע' ב' וחכרים ק"ק אכל לא מע' ב'. העליונה שלא היתה קדושה גמורה. ע"ה אוכלין בה ק"ק אכל לא מע' ב'. וחכרים אין אוכלין בה ... ומפני מה לא קדשה מפני שתורפה של ירושלים משם ונוחה ליכבש משם.

IV. Die vierte St. (jerus. Synhedrin I. p. 19b.) ist am meisten defekt: אבא שאול אומר: שתי בצים היו שם התחתונה והעליונה אין קדושתה גמורה. התחתונה נתקדשה בכולן, והעליונה בעליתן מן הגולה לא במלך ולא באורים ותומים. לפיכך התחתונה ע"ה אוכלין שם ק"ק ומע' ב'.

יכרים אוכלין שם ק"ק אכל לא מע' ב'. והעליונה ע"ה אוכלין שם ק"ק אכל
א כע' ב' ותכרים אוכלין שם ק"ק ומעשר שני. מפני מה לא קדשה מפני
שהיתה תדפת ירושלם שם והיתה יכולה ליכבש משם.

Die Varianten sind leicht auszugleichen, sie stammen von nachlässigen Copisten. Zwei St. II. III. haben בציון; I. und II. בהר המשחה (statt בירושלם oder שם in III, IV.) Da die Untere als vollständig consecrirt galt, so ist die L.A. I richtig, daß nicht bloß das Volk, sondern auch die „Genossen" Opfer und zweiten Zehnten dort verzehrt haben. Hinwiederum da die Obere als nicht vollständig consecrirt galt, so haben die Frommen Beides dort nicht genießen mögen; die L.A. I. II. III. ist also richtig gegen IV. Eben so ist die L.A. in denselben festzuhalten, daß das Volk in der Oberen trotz ihrer unvollständigen Consecration Opfer dort verzehrt haben, nur nicht den zweiten Zehnten, dabei hatten die Dörfler selbst Skrupel.

Was die Consecration betrifft, so dachte sich die Tradition die der Untern schon zur Zeit der Rückkehr aus Babylonien, und zwar soll sie mit allem Ceremoniel eingeweiht worden sein. Die Obere dagegen ist nicht zu dieser Zeit consecrirt worden, sondern. — Hier sind wohl sämmtliche Stellen schadhaft. Statt שלא כמלך oder לא כמלך muß gelesen werden אלא כמלך. Nur der König habe dabei fungirt, die übrigen Requisiten haben gefehlt. Und eben darum galt ihre Consecration als unvollständig.

Noch ist eine kritische Bemerkung erforderlich. I. III. IV. haben eine verneinende Frage, auf die Unvollkommenheit der Heiligkeit des obern Theils Bezug nehmend: „Warum ist er nicht consecrirt worden?" למה (מפני מה) לא קדשה. II. hat aber neben einer verneinenden auch eine bejahende Frage als Variante: מפני מה לא קדשה? שאין מוסיפין. . . . ולמה קדשה? מפני שתורמה של ירושלים היתה ותחה היא ליכבש משם. Die Motivirung wie an den übrigen Stellen. Die Ausgleichung der Varianten und Eliminirung der Cor-

rupteln geben folgenden richtigen Text. שחי בצעין[1]) היו בהר המשחה החחתונה והעליונה. החחתונה נתקדשה בכל אלו. והעליונה לא קדשי כשעלו מן הגולה אלא כמלך ושלא באורים ותומים. החחתונה שהיתה קדושתה גמורה חברים ועמי הארץ נכנסין לשם ואוכלין שם ק"ק וכל שכן מעשר שני. העליונה שלא היתה קדושתה גמורה עמי הארץ נכנסין לשם ואוכלין שם ק"ק אבל לא מע' ב' וחברים אין אוכלין שם לא ק"ק ולא מע' ב': ולמה קדשה? מפני שהיתה תורפה של ירושלים שם ונוחה היא ליכבש משם.

Es ist leicht zu erkennen, daß wir an dieser Quelle eine Parallele zu Josephus' Angabe haben. Es ist offenbar darin von der Neustadt und Bezetha die Rede; der erstern entspricht die החחתונה und der letztern העליונה. Die unvollständige Einweihung lediglich durch einen König erinnert an Agrippa I, welcher die Mauer erweitern und erhöhen wollte, aber nicht vollenden konnte; darum konnte dieser Stadttheil nicht eingeweiht werden. Dieses wird auf die Obere oder die Bezetha bezogen. Der untere Stadttheil oder die Neustadt wird hier als früher umwallt und consecrirt vorausgesetzt, so daß er denselben geweihten Charakter hatte, wie das alte Jerusalem innerhalb der zwei alten Mauern. Naiv wird die Frage aufgeworfen: Warum hat man den obern Theil consecrirt? Die Antwort ist gescheidter als die Frage, oder vielmehr diese wird bloß um der Antwort willen aufgeworfen. Unvollständig geweiht wurde der höhere Theil, weil die Schwäche Jerusalems dort war und es von da leicht hätte eingenommen werden können. Man muß aber den Gedankengang ergänzen. Dieser Stadttheil wurde nur wegen seiner Schwäche mit einer Mauer umgeben — aber nicht vollendet und daher nicht rituell consecrirt.

---

[1]) Das Wort בצעין ist doch wohl von בצע, neuhebräisch „theilen, spalten, trennen" (s. Levi's talmud. Lexicon s. v.), בצעין wäre demnach „Parcellen, Terrainstücke. In dem Worte בציבם ist der Guttural synkopirt.

Diese talmudische Quelle oder die Tradition des Abba-Saul liefert nicht bloß eine Parallele zu Josephus' Angaben, sondern ergänzt und erläutert sie auch. Zunächst ist die Thatsache ins Licht gesetzt, daß der niedere Stadttheil zuerst angebaut worden war. Damit er aber denselben Charakter wie das alte Jerusalem haben sollte, wurde er mit einem Wall umgeben. Dieser bestand wohl bloß aus einer niederen Steinmauer. Dieser neue Stadttheil, von dem auch Josephus aussagt, er sei zur Stadt gezogen worden, wurde gewiß durch irgend einen Akt consecrirt, und dadurch war es ermöglicht, in demselben auch Opferfleisch und zweiten Zehnten zu genießen. Zu welcher Zeit diese Consecration stattgefunden hat, wußte der Tradent Abba-Saul selbst nicht mehr; man dachte sie sich zur Zeit der Rückkehr aus Babylonien vollzogen. Wahrscheinlich ist die Consecration zur Zeit der Hasmonäer erfolgt. Unter Herodes bestand bereits die Bezetha. Aber dieser neue niedere Stadttheil genügte mit der Zeit dem Bedürfnisse nicht. Die immer mehr anwachsende Bevölkerung begann auch den höhern Theil, den Hügel Bezetha mit Häusern und Straßen zu bedecken. Die hier angesiedelte Bevölkerung war aber in Verlegenheit, so lange dieser Theil noch nicht umwallt war, da sie Opfertheile und Zehnten nicht an ihrem Heerde verzehren durfte, sondern sich damit nach den Stadttheilen innerhalb der Mauern begeben mußte. Diesem Bedürfnisse sollte durch Agrippa's Unternehmung, eine dritte starke Mauer um die ganze Bezetha zu ziehen, abgeholfen werden. Da er aber das Werk nicht vollenden und auch nicht correct rituell consecriren konnte, so behielt der höhere Theil einen nur unvollständigen geheiligten Charakter (העליונה אין קדושתה גמורה). Die Frommen betrachteten ihn daher als außerhalb Jerusalems gelegen, nur das weniger skrupulöse Volk, die Handwerker, Kaufleute, Ackerbauer und die Auswärtigen nahmen es nicht so genau damit und verzehrten auch in der höher gelegenen Bezetha die

geweihten Speisen, das Passah-Lamm, und nur den Zehnten nicht.

Einen noch größeren Gewinn bietet diese Tradition für die Bestimmung der Lage des Bezetha-Stadttheils. Was bei Josephus nur angedeutet wird (o. S. 489), daß die Neustadt zum Oelberge gehört hat, das ist in der talmudischen Quelle unzweideutig gegeben. Beide Theile lagen auf dem Oelberge (שתי בציעים היו בהר המשחה). Da man aber nicht daran denken kann, sie auf den Oelberg im Osten zu verlegen, so ist man genöthigt anzunehmen, daß zwischen der Haupthöhe des Oelberges (Et-Tur) in der Mitte und der nördlichen Höhe, welche von den Christen viri Galilaei genannt wird, daß also zwischen diesen beiden Punkten die Abdachung nach Westen zu ebenfalls Oelberg genannt wurde. Die verfallenen Gräber unweit der sg. Richtergräber, welche eine Höhe von 768 Meter messen und südlich von den sg. Königsgräbern oder dem Grabmal der Helene liegen, können recht gut Reste vom Bezetha-Hügel sein. Denn die beiden neuen Stadttheile haben jedenfalls einen weiten Flächenraum eingenommen. Josephus beschreibt den Lauf der dritten Mauer um Bezetha, daß sie gegenüber dem Grabmal der Helena vorbeiging (jüd. Kr. V, 4, 2): *ἔπειτα καθῆκον ἀντικρὺ τῶν Ἑλένης μνημείων.* Dieses Denkmal lag nur drei Stadien von Jerusalem entfernt (Alterth. XX, 4, 3): *τρία στάδια τῆς τῶν Ἱεροσολύμων πόλεως.* Damit ist nicht gesagt, daß das Denkmal drei Stadien von der Einfassungsmauer im Norden entfernt war, sondern es könnte eben so gut bedeuten: so weit von der angebauten Stadt. Die Mauer kann dicht beim Grabmal vorbeigezogen sein. Nun beträgt der Raum von der jetzigen Stadtmauer im Norden bis zu den Königsgräbern oder dem Grabmal der Helene mehr als ⅛ Meile und von dem Nordende der Moschee, dem muthmaßlichen Platze des ehemaligen Tempels, beträgt die Entfernung beinah

1/6 Meile. Dieser Raum gehörte also größtentheils zu den Stadttheilen der Bezetha. Der höher gelegene Theil konnte also noch zum Oelberge gerechnet werden. Ob der Hügel Bezetha von seinem Zusamenhange mit dem Oelberg seinen Namen hat, mag dahin gestellt sein. Denn der Name bedeutet jedenfalls „Oelhaus“ בית זיתא wie Blau zuerst, wenn ich mich nicht irre, aufgestellt hat. Nach Josephus' Angabe (o. S. 489) lag der Hügel Bezetha der Antonia gegenüber. Das würde also bedeuten: nordwestlich vom Tempel aus betrachtet. Diesen Punkt müßte man aber in einiger Entfernung von der Antonia denken. Denn selbstverständlich und von der talmudischen Tradition bestätigt, muß der niedrig gelegene Stadttheil der Altstadt näher gelegen haben, da er zuerst bebaut und mit einer Mauer versehen war, während der höher gelegene, welcher erst später zur Stadt geschlagen wurde, mehr entfernt von dem alten Jerusalem gelegen haben muß. Oder lag die niedrigere Neustadt mehr östlich, wie Levin aufgestellt hat? Dieser Punkt kann nicht genau ermittelt werden. Jedenfalls müssen, wie gesagt, die beiden neuen Stadttheile einen ziemlich großen Raum eingenommen haben. Die ganze Ebene, die sich in dem gegenwärtigen Jerusalem vom Ende der Nordmauer beim Austreten aus dem Damaskusthore und dem Stephanusthore bis in die Nähe der Königsgräber oder dem Denkmal der Helene erstreckt, gehörte wohl zu Bezetha, also die sogenannten Aschenhügel, der mohammedanische Begräbnißplatz im Norden, die sg. Jeremiä-Grotte, die Baumpflanzungen. Robinson hat den Raum zu gering angeschlagen, wenn er ihn auf ungefähr 15 Minuten nördlich vom Damaskusthor bis zum Grabmal der Helene berechnet hat; er beträgt viel mehr. Der Umfang läßt sich vielleicht noch durch Zahlen feststellen.

Josephus berechnet den Umfang der ganzen Stadt Jerusalem

auf 33 Stadien [1]). Dagegen bestimmt ein Vermesser Syriens, der vor Alexander Polyhistor geschrieben hat, also vor 80—60 vorchr. Z. (den C. Müller mit dem Geodäsen Xenophon aus Lampsakus identificirt) dieser bestimmt den Umkreis Jerusalems auf nur 27 Stadien (Citat bei Polyhistor — Eusebius praeparatio evangel. IX, 36 p. 452): *καὶ ἔχειν τὴν πόλιν* (*Ἱεροσόλυμα*) *σταδίων εἴκοσι ἑπτά.* De Saulcy hat einen Widerspruch zwischen den beiden Zahlangaben gefunden und Josephus der Uebertreibung und Ungenauigkeit beschuldigt. Aber beide Zahlen können richtig sein. Zum Beweis mag dienen, daß die Belagerungsumfassung, die Titus rings um Jerusalem ziehen ließ, 39 Stadien betrug (Jos. j. Kr. V, 12, 2), da sie in einiger Entfernung von Jerusalem (nach drei Seiten) aufgerichtet war. Der griechische Vermesser oder Xenophon hat gewiß von dem Umfang Jerusalems zu seiner Zeit, spätestens zu Ende des zweiten oder Anfang des letzten vorchr. Jahrhunderts, also etwa zur Zeit Hyrkans I oder Alexanders I gesprochen. Damals kann Jerusalem nicht mehr als 27 Stadien etwa 5 Kilometer groß gewesen sein. Josephus berechnete aber den Umfang desselben aus seiner Zeit, als bereits zwei neue Stadttheile hinzugekommen waren. Damals kann Jerusalem 33 Stadien, 6 Stadien mehr betragen haben. Die Differenz gegen früher wäre also 6 Stadien; diesen Umfang muß mindestens die Bezetha gehabt haben = $^3/_{20}$ M. etwas über 1 Kilometer.

Die meisten Pläne Jerusalems, welche Zimmermann zusammengestellt hat, erweisen sich nach dieser Untersuchung als falsch, weil sie einmal der Bezetha nur einen schmalen Flächenraum geben und dann Ober-Bezetha von Unter-Bezetha oder die niedere Neustadt von der höheren Hügelstadt Bezetha nicht unter-

[1]) Jüd. Kr. V. 4, 3. *τῆς πόλεως δὲ ὁ πᾶς κύκλος σταδίων ἦν τριάκοντα τρίων.*

scheiden. Ziemlich richtig ist nur der Plan von Schultz, welcher den Hügel Bezetha zeigt — freilich nicht in richtiger Lage — ferner der von Williams, Fergusson, Thrupp (der aber anderweitige topographische Punkte Jerusalems ganz verkehrt enthält) und endlich der von Tobler.

(Fortsetzung folgt.)

Ueber die Bedeutung des drei und siebzigsten Psalms.

Von

Rabb. Dr. Joach. Oppenheim.

Leben und Literatur stehen wie Leib und Seele in so inniger Beziehung zu einander, daß jene Momente, welche in irgend einer Weise als bestimmend und maßgebend für die Entwicklung des einen sich erwiesen, auch für das andere nicht ohne Bedeutung und Folgen sein können. Wie das Leben, unter den Eindrücken wechselnder Zustände und Begebenheiten in den verschiedenen Zeiträumen sich neu gestaltet, oft sogar ein anderes Gepräge annimmt, so wird auch die schriftstellerische Thätigkeit von derartigen Erscheinungen so sehr beeinflußt, daß ohne die Kenntniß derselben, so wie der Bewegungen, die dadurch hervorgerufen wurden, uns manches Denkmal, welches aus den Tagen der Vergangenheit in Wort und Schrift uns erhalten wurde, wie ein verschlossenes Buch erscheinen möchte. Zur richtigen Auffassung und Würdigung einer größeren Volksliteratur ist es daher auch erforderlich, genau und sorgfältig in die Zustände und Verhältnisse einzugehen, unter deren Einwirkung sie sich entwickelten, und bei jedem einzelnen Schriftwerke sich die Frage zu beantworten: in welcher Zeit es entstanden sei. Auch die Bibelexegese darf dieser kritischen Untersuchung nicht entbehren, ja es wäre höchst überflüssig, wollten wir wiederholt den

Beweis führen, wie sehr das richtige Verständniß jedes einzelnen biblischen Schriftstückes von der Ergründung der Zeit, in der es abgefaßt wurde, bedingt sei. Wohl vermochten die Propheten, von einem höheren Geiste beseelt, im kühnen Gedankenfluge über die Zustände ihrer Gegenwart sich zu erheben und ganze Epochen der Geschichte zu durchlaufen, so daß sie meist nur das, was ihr Geist erschaut, vor Augen hatten, jene herrliche Zukunft nämlich, in welcher die kühnsten Hoffnungen, die großen und erhabenen Ideen, wovon ihr ganzes Wesen so mächtig durchdrungen war, verwirklicht werden sollen; aber sie haben zunächst zu ihren Zeitgenossen gesprochen, sie konnten selbst im höchsten Grade ihrer prophetischen Begeisterung sich nicht erwehren, auf ihre Zeit zurückzukommen, mindestens wo es galt, durch den Gegensatz zwischen dem Gegenwärtigen und dem Kommenden, letzteres in einem noch schönerm Lichte, in einem noch verklärterem Glanze erscheinen zu lassen. Wenn es darum im Talmud (Synh. 89a.) heißt: סגנן אחד עולה לכמה נביאים ואין שני נביאים מתנבאים בסגנן אחד so ist damit schon zum Theil das Geständniß gemacht worden, daß nicht bloß die Individualität der Propheten, sondern auch die Zeitverhältnisse, unter denen sie lebten und wirkten, von großem Einflusse waren auf die Art und Weise, wie sie ihre Gedanken, Lehren und Anschauungen kundgegeben; denn die Entwicklung der Individualität ist auch von den Zeitverhältnissen vielfach bedingt. Die Ideen, die sie verkündet, gehören der Ewigkeit an, die Worte aber, die äußeren Hüllen, worin ihre Gedanken gekleidet sind, die Gefühle und Empfindungen, die sie begleitet und ihnen einen stärkeren Nachdruck verliehen, fließen in der Regel aus den Zeitströmungen, in welche sie oft hineingezogen wurden, oder ihr Volk hineingezogen fanden.

Mehr jedoch als die Prophetie, ist es die Psalmendichtung, welche die Empfindungen, wie sie durch die Zustände irgend einer Zeit im Herzen der Bessergesinnten erzeugt werden, in

Gebet und Hymnos zum Ausdruck bringen. Der Betende spricht aus seiner Zeit, wie aus seinem Herzen heraus. Der Psalmist will ein Organ seines Volkes sein, er hat sich die Aufgabe gestellt, die Gesammtempfindungen des besseren Theiles seiner Zeitgenossen zum klaren Bewußtsein Aller zu bringen. „Wie es aber im Wesen der jüdischen Gottesanschauung liegt, die Form jederzeit dem sachlichen Inhalte zu unterordnen, so daß die Grenzen zwischen Lyrik und Didaktik nicht eingehalten wurden", so erweitert sich auch die Lyrik in der Psalmendichtung allmälig zu einer tief eingehenden Betrachtung der Zeitereignisse, so wie der verschiedenen Erscheinungen und Veränderungen, die dadurch erfolgten, worin nicht bloß das Gefühlsleben des Volkes, sein Leid und Weh, sein Hoffen, Sehnen und Erwarten, sondern auch seine reflectirende Verstandesthätigkeit, sein Denken, Meinen und Urtheilen sich abspiegeln soll. Es zeigt sich dies besonders bei jenen Psalmen, die schon einer späteren Periode angehören, der Zeit nämlich, wo das Volk nicht mehr aus dem Munde des von dem Goitesgeiste inspirirten Propheten die Belehrung empfängt, sondern wo die Sopherim durch ihre aus alter Zeit ererbten Erkenntnisse, so wie die daran sich lehnenden gelehrten Studien die Führer und Leiter des jüdischen Volkes geworden, wo endlich nicht bloß die levitischen Sänger, sondern auch die Sopherim in Psalmendichtungen sich versuchten, und diese sind es, deren besondere Bedeutung für die Geschichte des Judenthums nicht genug hervorgehoben werden kann.

Wenn die Schriftgelehrsamkeit schon ihrem Wesen nach eine Divergenz der Ansichten und Meinungen über so viele einzelne Punkte der Auslegung der Gesetze und ihrer Anwendung und praktischen Durchführung im Leben zuläßt, so mußte sich der Spielraum der Meinungsverschiedenheit allerlei Art damals um so weiter eröffnet haben durch die großen Bewegungen, welche die Berührung des Griechenthumes mit dem Judenthum auch

unter den Juden in Palästina verursachte, durch die fremdartigen Sitten und Anschauungen, die seitdem Eingang und Verbreitung gefunden, durch den Kampf der verschiedenen Parteirichtungen, den sie bewirkten, durch den Umsturz endlich, womit sie das ganze jüdische Volksleben bedrohten. Die Sopherim, deren bescheidenes aber maßvolles Wirken eine lange Zeit unangefochten sein mochte, sahen sich und ihre Anhänger gegen Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr. in einen großen und schweren Kampf versetzt. Was Wunder dann, wenn selbst unter den Parteigenossen über manche tief in's Leben eingreifende Fragen, welche, weil sie unter dem Drange gewaltiger Erscheinungen und erschütternder Ereignisse entstanden sind, Zeitfragen genannt zu werden verdienen, die Meinungen auseinander gingen? Es ist darum höchst wahrscheinlich, daß, wie die Halacha, auch die Psalmendichtung davon beeinflußt wurde. Sie, die den Verrath der so genannten Griechlinge, die Leiden der Frommen, die Entweihung des Heiligthumes aus voller Seele beklagt, sie, die den Muth und die Ausdauer der Glaubenstreuen, ihre Kämpfe und Siege verherrlicht, sie sollte jenen inneren Vorgängen, welche den ganzen Gedankenkreis der edelsten Männer im Volke erfüllten, ganz fremd bleiben? Der Sopher, der sich in Psalmendichtung versuchte, konnte unmöglich das außer Acht lassen, was nicht nur sein Gemüth und das Herz aller Treugesinnten so sehr bewegte, sondern auch all' ihr Denken und Sinnen, ihr ganzes Verstandesleben in Anspruch genommen haben dürfte. Folgender Versuch soll zeigen, wie grade diese Psalmen es sind, welche uns einen klaren Einblick verschaffen in das innere Getriebe der geistigen Bewegungen, in die inneren Kämpfe der denkenden Männer jener Zeit und die verschiedenen Anschauungen, die dadurch bei den sopheritischen Gesinnungsgenossen zum Vorschein kamen.

Das Mißverhältniß zwischen dem Befinden und dem sitt-

lichen Verhalten, welches man so häufig im Leben wahrnehmen kann, indem der Gute selten hienieden Lohn und Anerkennung findet, oft sogar unschuldig leiden muß, während der Gottlose sich des besten Wohlseins erfreut, der Zweifel an die göttliche Vorsehung und ewig waltende Gerechtigkeit, der dadurch geweckt wird, mochte, wie in den früheren Zeiten, auch in dieser Periode den Geist so vieler Männer der verschiedensten Volksklassen beschäftigt haben. Denn wo gab es noch einen Zeitpunkt, wo eben dieses Mißverhältniß so häufig und in solch' augenfälliger, man möchte sagen, tief erschütternder Weise sich offenbarte? Waren es ja die Abtrünnigen, die sogenannten Griechlinge, welche einen schimpflichen Verrath an der heiligen Sache des Volkes und der Religion übten, die im Vollgenuße ihrer Reichthümer und Glücksgüter schwelgten, alle Ehrenstellen und Auszeichnungen inne hatten und darum mit Hohn und Verachtung auf jene herabblickten, die voll Treue und gläubiger Hingebung an Gesetz und altherkömmliche nationale Sitte noch streng hielten und dafür oft Schmach, Zurücksetzung und Anfeindung zu erdulden hatten. זו תורה וזו שכרה mochten, wie in einer späteren Zeit Elischa ben Abuja, auch damals einige Männer ausgerufen und vielleicht auch wie er, sich aus diesem Grunde dem Glauben abgewendet haben. Diesen Erscheinungen und Wahrnehmungen gegenüber konnten die denkenden Männer jener Zeit sich nicht gleichgiltig verhalten; die Klagen schienen allzu gerecht, der Einfluß, den sie auf die Menge zu üben vermochten und bei vielen schon bewirkt hatten, war von allzu großer Tragweite, als daß nicht einzelne hervorragende Persönlichkeiten sich angeregt fühlen sollten, die Lösung dieses Räthsels zu versuchen oder die nachtheiligen Folgen dieser Zweifel und Gemüthsunruhe abzuschwächen, und in der That, wenn wir die Psalmen dieser Periode, so wie das Wenige, was die Spruch-Literatur uns aus derselben aufbewahrt hat, näher betrachten, wird es sich

uns ergeben, welche verschiedene Richtungen hierbei eingeschlagen wurden.

Das Büchlein Aboth hat uns den bekannten Spruch des in dieser Zeit lebenden Antigonos aus Socho erhalten, worin er in unverkennbaren Zügen seinen Standpunkt darlegte gegenüber den damals, unter dem Einflusse der eben geschilderten Verhältnisse, entstandenen Bewegungen. Er lautet: אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו וכו' „Seid nicht wie die Sklaven, die dem Herrn dienen um des Lohnes willen, sondern seid wie die Sklaven, die dem Herrn dienen ohne Absicht auf Lohn, und es möge Gottesfurcht über euch sein". Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß dieser Ausspruch den Anschauungen der Stoiker ziemlich verwandt ist. Zwar haben wir keine Beweise, um mit Sicherheit annehmen zu können, daß Antigonos mit den Lehren der Stoiker vertraut war, oder daß ihre Philosopheme schon damals unter den Juden in Palästina verbreitet waren; aber ähnliche Ursachen bringen in der Regel ähnliche Folgen und Wirkungen hervor. Wie der Stoicismus in einer Zeit sich entwickelte, wo die politische Freiheit der Griechen der Macht der macedonischen und bald darauf der römischen Weltherrschaft, welche jede bedeutende Selbstthätigkeit unterdrückte, gänzlich unterlag, wo dem Einzelnen darum nichts anderes übrig blieb, als die unbedingte Ergebung in den Gang der Dinge, auf welchen weder ihm noch ganzen Völkerschaften eine bemerkbare Einwirkung kaum möglich schien — wie denn auch Kleanthes die Ergebung in den Weltlauf als eine der nachdrücklichsten Forderungen der stoischen Sittenlehre bezeichnet — so waren auch die Verhältnisse der Juden gegen Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr. wohl geeignet, ähnliche Ansichten und Anschauungen hie und da bei denkenden Männern wachzurufen. Den Stoikern giebt es außer der Tugend kein Gut, ihnen ist die Tugend die unbedingte Unterwerfung unter das

Gesetz, deren höchste Forderung darin besteht, daß der Einzelne für das Ganze lebe, deren höchsten Erfolge nur in jener Selbstgenügsamkeit zu suchen sind, wodurch der Mensch nicht nur über alle Affecte, sondern auch über Alles, was nicht zu seinem Wesen gehört, sich zu erheben im Stande ist. Wie daher nach der stoischen Ethik jeder Lohn der Tugend außer der Selbstgenügsamkeit keine Berechtigung hat, so glaubte auch Antigonos aus Socho mit dem Ausspruche, daß es Pflicht sei, sich dem Dienste Gottes, d. i. der Beobachtung der religiösen Satzungen ohne jede Aussicht auf äußere Vergeltung hinzugeben, alle Fragen über das Walten und Wirken der göttlichen Vorsehung und Weltregierung, wie sie durch die damaligen trostlosen Zustände geweckt wurden, abweisen zu können. Es braucht wohl nicht erst hervorgehoben zu werden, daß damit bloß die eigentliche Frage umgangen wurde, ja es scheint, daß es dem Antigonos keineswegs zu thun war, um den Versuch einer Theodicee — welche bekanntlich den Stoikern viele Verlegenheiten verursachte und worüber sie nur höchst unbefriedigende Aufschlüsse zu geben vermochten — sondern er dürfte sich bloß die Aufgabe gestellt haben, das religiöse Pflichtgefühl mitten unter diesen inneren Kämpfen und Bewegungen unverletzt und ungeschwächt zu erhalten.

Wie anders die Psalmendichtung! Hier ist es weder die stoische Apathie, noch die trostlose Selbstverleugnung, die keinen Strahl der Hoffnung durchdringen läßt, sondern hier ist es der nimmer versiegende Quell des Gottvertrauens, der die Sänger beseelt, ihren Muth immer von neuem aufrichtet und ihnen die Kraft und die Ausdauer verleihet, jeder Versuchung zu widerstehen. Am klarsten giebt sich dies kund im drei und siebzigsten Psalm, welcher, wie wir weiter nachweisen werden, dieser Zeit angehört. „Ja gütig ist Gott gegen Israel — so ruft der Sänger aus — gegen die, die reinen Herzens sind [1])". Er

[1]) Ein ähnliche Constr. Threni (3, 25) wie Mid. das. u. a. a. O.

stellt diesen Satz gleichsam als Motto für seine weiteren Betrachtungen hin. So trübselig auch die Verhältnisse, so zweifelerregend auch die häufig gemachten Wahrnehmungen sein mögen, die Güte Gottes wird immer von jenen anerkannt werden, die lauterer Gesinnung sind. Der Sänger gestehet wohl ein, daß auch er nahe daran war, in seinem Glauben wankend zu werden. „Ich, — sagt er — um ein Weniges hätten meine Füße gewankt, wären ausgeglitten meine Schritte. Denn ich ereiferte mich über die Ruchlosen [1]), so ich das Glück der Frevler gewahrte. Denn ihre Lebenstage [2]) sind ohne Leiden [3]), und feist ist ihr Leib [4]). Wo Menschen leiden sind sie nicht und mit den Erdensöhnen werden sie nicht geplagt. Darum ist Hochmuth ihr Geschmeide, es umhüllet sie das Kleid der Gewaltthat. Ihr Auge gehet vor Fett heraus, sie (ihre Wohlfahrt und ihre Reichthümer) übersteigen die Einbildungen ihres Herzens [5]). Verächtlich reden sie von dem Freund [6]), hochher reden sie von Be-

richtig bemerkt. (Die richtige L.A. אך טוב לישר אל. R.)

[1]) הוללים übersetzt Septuag. durch *παράνολοι* oder *ἄνολτοι*. Vgl. Psalm 5, 6 und 75, 5. Vgl. ferner Midr. zu Ps. 5 und Mid. Rabba (3. B. M. Absch. 20).

[2]) למותם statt לימותם. Ewalds Erklärung sehr gezwungen. (Emendation . . . למו תם. R.)

[3]) חרצבות statt חצבות, wie דרמשק statt דמשק. Zu erwähnen wäre, daß Sept. חרצבות durch *ἀνάνευσις* giebt. Dieser Auffassung liegt wahrscheinlich zu Grunde die agad. Erörterung: אין הקב"ה מאחר צביונם של רשעים אלא כל מה שהם מבקשים ניתן להם. Gott zögert nicht, den Willen der Frevler zu erfüllen, sondern er giebt ihnen gleich, was sie begehren, ähnlich wie der Arzt von dem Kranken, den er aufgegeben hat, sagt: Man gebe ihm, was er will. Vrgl. Mid. z. St. und Sabbath (30 a.).

[4]) So Gesenius. אול eigentl. der Bauch. Es kann auch heißen: Feist ist ihr Bauch.

[5]) Eine ähnliche Auffassung hat Targ. und Midr. יותר ממה שהם מבקשים נתת להם.

[6]) ימיקו wird gewöhnlich abgeleitet vom aram. מוק spotten, sich motiren. Statt בְּרַע glaube ich richtiger zu lesen בְּרֵעַ, was einen besseren Sinn giebt. דבר mit dem darauf folgenden ב kommt oft vor in der Bedeutung von Jemandem Böses reden. (Emendation: יעמיקו Gegens. ממרום. R.)

drückung [1]). Sie heben gegen den Himmel ihren Mund und ihre Zunge wandelt auf Erden (d. h. ihr Wort findet überall Anklang und Geltung). Darum wendet sich auch sein (Gottes) Volk dieser Weise zu [2]) und in vollen Strömen (sc. von Reden) wird es ihnen verdeutlicht [3]). Sie sprechen: „Wie kann Gott wissen, wie ist Kunde beim Höchsten? Siehe die Frevler und ewig Sorglosen häufen Vermögen [4]). Nur umsonst habe ich mein Herz geläutert und in Unschuld meine Hände gewaschen. Und bin geplagt alle Tage und meine Züchtigung ist jeden Morgen".

Diese Verse bilden einen Hauptabschnitt des Psalms und es ist unzweifelhaft, daß auch hier die Anhaltspunkte gesucht werden müssen, die uns Aufschluß geben können über die Zeit, in welcher derselbe verfaßt wurde. Denn in diesem Abschnitte legt uns der Sänger dar, in welchen innern Seelenkampf ihn die damaligen Zustände gebracht, wie leicht auch er, gleich vielen seiner Zeitgenossen, hätte auf Abwege gerathen können, wie es ihm anfänglich kaum möglich schien, seine Zweifel und Bedenken zu unterdrücken, zumal da sie durch den Spott und Hohn, so wie durch das hochmüthige Gebahren und die verführerischen Reden der Ruchlosen immer von neuem in seinem Herzen geweckt wurden. Der Sänger lebte also in einer Zeit, wo ein großer Theil des Volkes der väterlichen Religion untreu geworden und viele derselben die noch Treugesinnten zur Abtrünnigkeit zu verleiten suchten. Perioden des Abfalls von der Religion kennt die Geschichte Israels gar viele; doch ist nichts in diesem Psalm

[1]) Aehnlich wie Jes. (29, 4) ושפלת מארץ תדברי.

[2]) So der Syr.: תדבא.

[3]) Der Samar. übersetzt המליץ (Genes. 42, 43) durch מציח. Es würde demnach dieser Stamm bedeuten: verdolmetschen, erklären, erläutern. In diesem Sinne läßt sich auch erklären die talmud. Stelle (Menachoth 18a.): כשהלכתי למצוח מדותי אצל רבי אלעזר בן שמוע. Der Tropus מי מלא für Wort- oder Redeschwall ist dem Ebräismus nicht fremd. Vgl. Aboth (I, 11) wo מים רעים für schlechte Ansichten gebraucht wird.

[4]) Septuag. und Vulgate haben den Zusatz: „Und ich sprach ꝛc.".

angedeutet, das der Vermuthung Raum geben könnte, daß auch damals, wie in den früheren Zeiten, die bei der Menge vorherrschende Hinneigung zum Sinnesdienste und den abergläubischen Anschauungen des Heidenthums den Abfall bewirkte, vielmehr läßt sich aus den Gründen, die hier von den Verführern des Volkes geltend gemacht wurden, mit voller Sicherheit entnehmen, daß sein Ursprung einer immer mehr um sich greifenden Art von Freigeisterei, die durch gewisse Ereignisse hervorgerufen wurde, zuzuschreiben sei, einer Denkungsweise, unter deren Einfluße es oft dahin kommt, daß das materielle Gedeihen und die zeitlichen Interessen dem Menschen über Alles gehen, hingegen die religiösen Bedürfnisse und die höheren nationalen Angelegenheiten minder bedeutungsvoll erscheinen. Von dieser Richtung wurden, wie es in der Regel geschieht, auch damals zunächst die Reichen und Angesehenen im Volke befangen. Sie suchten die Menge zum Abfall zu bewegen, indem sie vorgaben, daß dadurch die äußere Lage des Volkes sich günstiger gestalten werde. Gott, behaupteten sie, könne von dem Thun und Lassen der Menschen nichts wissen, denn wie wäre es sonst möglich, daß die Frevler glücklich leben, während den Frommen oft ein herbes Loos beschieden ist. Es wäre darum thöricht, einen Lohn für den frommen Wandel noch zu erwarten und um der Religion willen so viel Leid und Mißgeschick zu ertragen, oder auch nur die zeitlichen Vortheile außer Acht zu lassen.

Dieses Alles jedoch entspricht ganz den Schilderungen, die wir haben von den Zuständen und Bewegungen, welche einige Decennien vor dem Auftreten der Makkabäer, seitdem der Hellenismus auch in Palästina allmälig Verbreitung gefunden, unter den Juden daselbst herbeigeführt wurden. Wohl wurde schon zur Zeit des Propheten Maleachi die Klage laut: „Wo ist der Gott der Gerechtigkeit!“ wohl konnte man schon damals Stimmen vernehmen, die da sagten: „Vergeblich ist es, Gott

zu dienen und seine Gesetze zu beobachten", doch immerhin waren es nur einzelne Männer, die aus Abscheu und Widerwillen vor dem sündhaften Treiben einiger der einflußreichsten Vertreter des Tempels, diesem und dem ganzen Gemeinwesen den Rücken kehrten, ihren eigenen Interessen folgten, oft sogar zu manchen ungerechten Handlungen sich hinreißen ließen [1]). Sie hatten sich darum keineswegs von der Religion losgesagt, sondern das Ganze war mehr die Folge der Mißstimmung, die sich der Gemüther bemächtigte, weil der Hohepriester und sein Anhang gleich nach Nehemia's Entfernung, den von ihm und Esra gemachten Einrichtungen zuwider handelten und dadurch dem Gedeihen des neu befestigten religiösen Gemeinwesens viele Hindernisse bereiteten. Obgleich man im Allgemein darüber sehr entrüstet war, so hätte das schlechte Beispiel der Großen auf manche aus dem Volke schädlich gewirkt. Denn wenn heute das nicht mehr für ungesetzlich gehalten wird, oder gar ganz gestattet zu sein scheint, was kurz vorher noch streng verpönt war, da werden die Begriffe vom Erlaubten und Unerlaubten verwirrt und das Pflichtgefühl und der loyale Sinn geschwächt, so daß jeder sich berechtigt glaubt, seinen eigenen Weg zu wandeln. Ganz anders in der vormakkabäischen Zeit. Hier war es nicht das Heiligthum, dem man abhold wurde, daß man von allem Spenden und Priestergaben sich zurückhielt, hier handelte es sich nicht bloß um einzelne religiöse Einrichtungen, die in Frage gestellt waren, sondern hier war es der gänzliche Verfall der Religion und der nationalen Sitte, von welchem die Wenigsten vollends frei und unberührt waren, daß selbst Männer von tiefinniger Religiosität und hoher sittlicher Gesinnung, wie unser Psalmist, näher daran waren, mit sich selbst und ihrer gläubigen Ueberzeugung in Zwiespalt zu gerathen. Solch' ein Vorfall kommt aber gewöhnlich da zum Vorschein, wo neue Ideen oder ganz fremdartige

[1]) Vgl. Grätz Geschichte IIb. 161 fg.

Anschauungen in's Volk gedrungen, die es mit der früheren nicht in Einklang zu bringen vermag, wo unter dem zersetzenden Einflusse der dadurch erzeugten neuen Geistesströmung das Altherkömmliche an Weihe und Heiligkeit, an Achtung und Werthschätzung in den Augen der Menge verloren hatte, wo endlich die Hinneigung zu dieser neuen Richtung durch den materiellen Gewinn und Vortheil, den man dadurch zu erreichen hofft, vielfach gefördert wird, wie dies in der That in jener Periode der Fall war, seitdem der Hellenismus fast in den meisten Ländern des Orients sich einbürgerte. Anfänglich waren es nur einzelne Männer, die sich in die von Alexandrien aus verbreiteten Lehren und Philosophemen vertieften, doch diese Richtung griff dann immer mehr um sich, je mehr materielle Vortheile dadurch in Aussicht gestellt wurden, zu je größerer Bedeutsamkeit jene Männer sich emporgeschwungen, welche griechische Sitte und Lebensweise angenommen hatten. Es war eine Zeit der Gährung und Aufregung, die Ausschreitungen und Mißverhältnisse allerlei Art erzeugt. Denn Griechenthum und Judenthum bildeten allzu schroffe Gegensätze, die nicht so leicht vereinigt werden konnten; wer aus was immer für Rücksichten ersterem nachzuäffen suchte, der hat auch die väterliche Religion im Wesentlichen aufgegeben und seinen Stammgenossen sich entfremdet. Sind aber die Banden einmal gelockert, welche das ganze Volksthum Jahrhunderte hindurch festgehalten, dann sind auch die Leidenschaften entfesselt, dann ist es bald der Reiz der Neuheit, der kein sorgfältiges Prüfen und Erwägen mehr aufkommen läßt, bald der hochmüthige Weisheitsdünkel, der, überrascht von den nunmehr gewonnenen neuen Anschauungen und Erkenntnissen, jede überlieferte Lehre bei Seite zu setzen sich erkühnt, bald die Parteisucht, der kein Mittel unzulässig zu sein scheint, bald endlich der Ehrgeiz und die Habsucht, die den hohen Werth und den segensreichen Einfluß jener Heiligthümer, die dem innersten

Der Psalmist selbst kann es nicht verschweigen, welch' einen erschütternden Eindruck diese Ereignisse auf ihn machten, er kann es weder sich noch seinem Gotte verhehlen, er muß frei und offen aussprechen, was seine Seele quält und sein Gemüth fortwährend beunruhigt. Aber er merkt, daß er bei diesem trübseligen Gedanken nicht lange verweilen darf. Sind die häufig gemachten Erfahrungen, daß der Fromme oft unschuldig leidet, während die Gottlosen vom Glücke begünstigt werden, bei oberflächlicher Betrachtung wohl geeignet, solche und ähnliche Zweifel über das Walten und Wirken der göttlichen Vorsehung in seinem Innern zu nähren und zu fördern, so siehet er doch die Gefahr, die ihm drohe, so erkennet er, in welchen Abgrund sittlicher Verkommenheit er versinken müsse, so er den Worten der Verführung Gehör gebe. Die Thatsachen müssen trügen, behauptet der darum, es kann unmöglich so sein, wie es sich äußerlich kund giebt. Diese Gedanken bilden den Uebergang dieser zum zweiten Abschnitt des Psalms, in welchem die bessere Ueberzeugung allmälig sich Bahn bricht. „Spräche ich — so rechtet der Sänger mit sich selbst. — Ich will so[1]) reden (nämlich wie jene, welche das Volk beredeten, die heidnischen Sitten anzunehmen, weil es, so lange es der väterlichen Religion zugethan war, viel Unglück erfahren, denn Gott wisse nichts von dem Thun und Lassen der Menschen), dann würde ich gegen das Geschlecht deiner Kinder (d. h. gegen jene, die uns Gesetz und Lehre erhalten und überliefert haben[2])) treulos handeln. Dächte ich das zu erkennen (nämlich die Lösung des Räthsels, warum das Befinden nicht dem sittlichen Verhalten entspreche), vergebliche Mühe scheint es meinen Augen". Der Sänger giebt dennoch nicht die Hoffnung auf, dereinst Aufschluß darüber zu erlangen. „Bis

[1]) Vielleicht fehlt hier das Wort אלה und es würde dann heißen: wie sie. Vgl. Hiob 12, 3.

[2]) Vgl. Ibn Esra zur Stelle.

ich kommen werde, sagt er, in die Heiligthümer Gottes [1]), dann werde ich ihr (der Bösen) Ende erkennen. Denn nur auf glattem Boden stellst du sie, du läßt sie zerfallen in Rauchwolken [2]). Wie sind sie plötzlich zu Nichts geworden, gänzlich dahingerafft durch Schrecken! Wie ein Traum beim Erwachen (dahinschwindet), wirst du o Gott mit Schrecken [3]) ihr Bild verwerfen". Man siehet es dem Sänger an, wie sehr er mit sich kämpft, um sich nicht von den bloßen Wahrnehmungen irre leiten zu lassen, wie er sich bemüht, die Thatsachen von einem richtigeren Gesichtspunkte zu beurtheilen und endlich zur Ueberzeugung gelangt, wie Vieles, bald Neid und Aerger, bald Zweifel und Unruhe in seinem Herzen erregte, nur Schein und Blendwerk sei. Ist es nun dem also, ist das Glück der Frevler ohne Halt und Dauer, ist alle Wohlfahrt, alles Glück und Gedeihen, dessen sie sich rühmen, und Trug und Täuschung, wie thöricht wäre es dann, so sehr sich davon bestimmen und beeinflussen zu lassen, um an die göttliche Gerechtigkeit, so wie an den Lohn der Tugend zu zweifeln. Der Sänger bekennet dies indem er spricht. „Wenn mir gährt (vor Neid) mein Herz, wenn ich Stechen fühle in meinen Nieren, dann bin ich dumm und ohne Einsicht, wie ein Thier bin ich vor dir. Aber ich bin beständig bei dir, du erfassest meine Rechte. In deinem Rathschlusse wirst du mich leiten und, wenn aller Glanz dahin ist, wirst du mich nehmen [4]).

[1]) Heiligthümer Gottes sollen hier Geheimnisse Gottes bezeichnen. Vgl. Kimchi.

[2]) Vgl. Jud. 20, 40. Ez. 17, 9, Mischna Rosch Haschana II, 3. Ebenso läßt sich למשאות נצח (Ps. 74, 3) erklären. Dieser Ps. wurde während der Verfolgungen des Antiochos Epiphanes geschrieben, welcher die Thore des Tempels und viele Häuser in Jerusalem verbrennen ließ. Vgl. Makk. I, 4, 38, II. I, 8. Jos. ant. XII, 7: משאות נצח hieß also: fortwährende Rauchwolken.

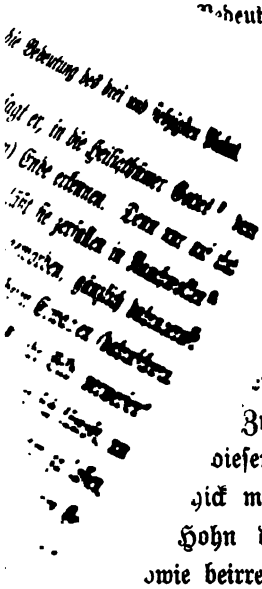
[3]) Das Wort בעיר macht den Exeg. große Schwierigkeiten. Allein עיר (Jer. 15, 9) übers. Septuag. durch ῥόμος, ebenso der Syr. durch דלחיא. Es ist wahrscheinlich verwandt mit עיר.

[4]) Vgl. Hiob (19, 26) ואחר עורי was ebenfalls bedeutet: wenn meine Haut dahin ist. תקחני kann hier in ähnlichem Sinne aufgefaßt werden wie 1 B. M. 5, 24. Eine ähnliche Auffassung hat auch Ibn Esra.

Der Psalmist selbst kann es nicht verschweigen, welch' einen erschütternden Eindruck diese Ereignisse auf ihn machten, er kann es weder sich noch seinem Gotte verhehlen, er muß frei und offen aussprechen, was seine Seele quält und sein Gemüth fortwährend beunruhigt. Aber er merkt, daß er bei diesem trübseligen Gedanken nicht lange verweilen darf. Sind die häufig gemachten Erfahrungen, daß der Fromme oft unschuldig leidet, während die Gottlosen vom Glücke begünstigt werden, bei oberflächlicher Betrachtung wohl geeignet, solche und ähnliche Zweifel über das Walten und Wirken der göttlichen Vorsehung in seinem Innern zu nähren und zu fördern, so siehet er doch die Gefahr, die ihm drohe, so erkennet er, in welchen Abgrund sittlicher Verkommenheit er versinken müsse, so er den Worten der Verführung Gehör gebe. Die Thatsachen müssen trügen, behauptet der darum, es kann unmöglich so sein, wie es sich äußerlich kund giebt. Diese Gedanken bilden den Uebergang dieser zum zweiten Abschnitt des Psalms, in welchem die bessere Ueberzeugung allmälig sich Bahn bricht. „Spräche ich — so rechtet der Sänger mit sich selbst. — Ich will so[1]) reden (nämlich wie jene, welche das Volk beredeten, die heidnischen Sitten anzunehmen, weil es, so lange es der väterlichen Religion zugethan war, viel Unglück erfahren, denn Gott wisse nichts von dem Thun und Lassen der Menschen), dann würde ich gegen das Geschlecht deiner Kinder (d. h. gegen jene, die uns Gesetz und Lehre erhalten und überliefert haben[2])) treulos handeln. Dächte ich das zu erkennen (nämlich die Lösung des Räthsels, warum das Befinden nicht dem sittlichen Verhalten entspreche), vergebliche Mühe scheint es meinen Augen". Der Sänger giebt dennoch nicht die Hoffnung auf, dereinst Aufschluß darüber zu erlangen. „Bis

[1]) Vielleicht fehlt hier das Wort אֱלֹהִי und es würde dann heißen: wie sie. Vgl. Hiob 12, 3.

[2]) Vgl. Ibn Esra zur Stelle.



läubiger Zuversicht bricht sich, trotz
angen der Gedanke endlich
sbleiben kann und dem From-
ssicht gestellt sei. Unstreitig ist
uer der Seele nach dem Tode, der
ung einflößt. Ist auch Alles dahin,
b und Leben, so ist Gott mein Theil
nich nach seinem Rathe, und nimmt mich
r Glanz gewichen ist. In dieser Hoffnung
Zweifel über das Walten der göttlichen
diesem Vertrauen beseelt, kann der Mensch
dick mit Geduld und Ergebung ertragen, ohne
Hohn der Gottlosen und deren verführerischen
owie beirren und beeinflussen zu lassen.

n wir diese Hoffnung und Versöhnung athmende
es Psalmisten dem Ausspruche des Antigonos gegenüber,
darf es uns nicht wundern, wenn in Aboth di R. Nathan
hn. 5) erzählt wird, daß letzterer von einigen Männern
verstanden wurde. Nicht jedermann ist von solch' einer
hochherzigen Gesinnung beseelt, daß er bei allen Kämpfen und
Versuchungen auch dann noch treulich in der Pflichterfüllung
ausharre, wenn jede Aussicht auf Anerkennung und Vergeltung
geschwunden ist. Gab es nun Männer in Israel, die an die
Fortdauer der Seele nach dem Tode, sei es, weil in der h. Schrift
nicht ausdrücklich davon Erwähnung geschiehet, sei es aus irgend
welchem anderen Grunde, zweifelten, dann ist es leicht erklärlich,
daß sie grade in dem Ausspruche des Antigonos ihren Unglau-
ben zu begründen suchten. Wenn der Psalmist seine Theodicee
auf eben diesen Glauben gründet, wenn er darin nicht nur die
Lösung aller Fragen und Bedenken über die Mißverhältnisse
in der Welt, sondern auch den schönsten Lohn, der den Frommen
zu Theil werden soll, findet, dann hat der Ausspruch des An-

Wen habe ich im Himmel außer dir, und neben dir verlange ich nichts auf Erden. Vergehet mein Fleisch und mein Herz; der Hort meines Herzens und mein Theil ist Gott ewiglich". Eines bleibt dem Menschen bei allen Leiden, Widerwärtigkeiten und Enttäuschungen, die Hoffnung nämlich, daß seine Seele nach dem Ableben des Leibes eines besseren Looses sich erfreuen werde. Der Fromme kann darum getrosten Muthes der Zukunft entgegengehen, mitten unter allen Kämpfen, Schmähungen und Verfolgungen, die er erfährt, muß ihn diese eine Hoffnung aufrecht erhalten. „Denn die sich von dir (Gott) entfernen, fügt der Sänger am Schlusse hinzu, gehen zu Grunde, du vernichtest jeden, der von dir abfällt. Ich aber — die Nähe Gottes ist mir wohl, ich setze auf Gott meine Zuversicht zu erzählen alle deine Wunderwerke".

Der Sänger ist nunmehr mit seinem Geschicke versöhnt. Er ist, wie viele seiner Zeitgenossen, durch die Macht widriger Zustände und Mißverhältnisse in ein Gewirr von Zweifel und Bedenken gerathen, er hat lange gekämpft und gerungen, um den rechten Ausweg zu finden, und ob ihm vielleicht noch immer Einzelnes räthselhaft scheinen mochte, sein gläubiges Bewußtsein ist aus dem großen Gedankenkampfe, in welchem schon Manche unterlagen, siegreich hervorgegangen. Weder beneidet er die Ruchlosen wegen ihres Wohlseins, noch beklagt er die Frommen wegen der Leiden und Widerwärtigkeiten, womit er sie heimgesucht siehet. Das Glück der Frevler ist trügerisch oder nur von kurzer Dauer, doch den Frommen ist ein besseres Loos für die Zukunft beschieden. Es ist also nicht die Ergebung in's Unvermeidliche, wie sie Antigonos aus Socho lehrt, um nur noch das religiöse Pflichtgefühl aus dem Schiffbruche zu retten, nicht jene stoische Apathie, jenes Preisgeben aller gerechten Ansprüche und individuellen Neigungen, das sich als Erfolg der Betrachtung herausstellt, sondern die Ergebung aus freier tiefsinnigster Ueber-

zeugung. Mit aller Kraft gläubiger Zuversicht bricht sich, trotz aller widersprechenden Wahrnehmungen der Gedanke endlich Bahn, daß die Vergeltung nie ausbleiben kann und dem Frommen ein herrlicher Ersatz in Aussicht gestellt sei. Unstreitig ist es der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tode, der dem Sänger diese Ueberzeugung einflößt. Ist auch Alles dahin, ruft er aus, schwindet Leib und Leben, so ist Gott mein Theil auf Ewig. Gott leitet mich nach seinem Rathe, und nimmt mich auf, wenn aller äußerer Glanz gewichen ist. In dieser Hoffnung lösen sich ihm alle Zweifel über das Walten der göttlichen Vorsehung, von diesem Vertrauen beseelt, kann der Mensch jedes harte Geschick mit Geduld und Ergebung ertragen, ohne sich von dem Hohn der Gottlosen und deren verführerischen Reden irgendwie beirren und beeinflussen zu lassen.

Stellen wir diese Hoffnung und Versöhnung athmende Worte des Psalmisten dem Ausspruche des Antigonos gegenüber, dann darf es uns nicht wundern, wenn in Aboth di R. Nathan (Abschn. 5) erzählt wird, daß letzterer von einigen Männern mißverstanden wurde. Nicht jedermann ist von solch' einer hochherzigen Gesinnung beseelt, daß er bei allen Kämpfen und Versuchungen auch dann noch treulich in der Pflichterfüllung ausharre, wenn jede Aussicht auf Anerkennung und Vergeltung geschwunden ist. Gab es nun Männer in Israel, die an die Fortdauer der Seele nach dem Tode, sei es, weil in der h. Schrift nicht ausdrücklich davon Erwähnung geschiehet, sei es aus irgend welchem anderen Grunde, zweifelten, dann ist es leicht erklärlich, daß sie grade in dem Ausspruche des Antigonos ihren Unglauben zu begründen suchten. Wenn der Psalmist seine Theodicee auf eben diesen Glauben gründet, wenn er darin nicht nur die Lösung aller Fragen und Bedenken über die Mißverhältnisse in der Welt, sondern auch den schönsten Lohn, der den Frommen zu Theil werden soll, findet, dann hat der Ausspruch des An-

tigonos selbst für jene keine Berechtigung, denen, ob sie auch von der hohen Bedeutsamkeit der Tugend und Pflichttreue wohl durchdrungen sein mögen, die idealistische Selbstgenügsamkeit, welche der Stoicismus lehrt, in jener schroffen Auffassung, wie sie in den Worten des Antigonos zum Ausdrucke gelangte, schon aus dem Grunde nicht einleuchten konnte, weil dabei die Rechte der Individualität und die natürliche Bedingung des menschlichen Daseins zu sehr außer Acht gelassen wurden [1]). Diesen Voraussetzungen gegenüber ist es auch ganz erklärlich, wenn sie behaupten zu können glaubten: אלו היו יודעין אבותינו שיש עולם אחר ויש תחיית המתים לא היו אומרין כך. „Hätten unsere Vorfahren (Antigonos und seine Genossen) gewußt, daß es noch eine andere Welt gebe und eine Auferstehung der Todten, so würden sie auch nicht gelehrt haben, daß man Gott dienen müsse auch ohne Absicht auf Lohn", da der Lohn mindestens im Jenseits nicht ausbleiben kann. Gewiß sie haben an die Fortdauer der Seele nach dem Tode nicht geglaubt, denn sonst hätten sie des Lohnes in der Zukunft erwähnen müssen. Der Gegensatz des Ausspruches des Antigonos aus Socho zur Theodicee des Psalmisten hat unzweifelhaft den größten Anlaß zu diesem Mißverhältnisse gegeben, und von diesem Gesichtspunkte aufgefaßt, ist Psalm 73 für die Geschichte der Häresie im Judenthume von besonderer Bedeutung [2]).

[1]) Was bekanntlich den Stoikern zum Vorwurf gemacht wird. Vgl. Zeller: Geschichte der griechischen Philosophie 3. Th. 1. Hälfte.

[2]) Ich habe dem Herrn Verf. Gelegenheit gegeben, seine Ansicht über diesen Ps. zu entwickeln, obwohl ich durchaus nicht mit ihm einverstanden bin. Die Zeitlage ist nicht streng erwiesen, die Auslegung nicht befriedigend, und in V. 26 steckt durchaus nicht der Gedanke an Unsterblichkeit.

Anmerk. d. R.

Mardochai ben Hillel, sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

Doch sind, wie dies bei einem solchen Sammelwerke nicht anders zu erwarten ist, manche Hagahot schon vor Samuel Schlettstadt in den „Mardochai" eingedrungen. Schon B. und W. bezeichnen einige wenige Stellen als Zusatz oder als Randbemerkung; diese rühren wahrscheinlich schon von den ersten Herausgebern des Buches her [1]). Anderseits aber haben unsere Ausgaben auch manche solche Zusätze, die offenbar erst lange nach Samuel Schlettstadt, zum Theil nach verschiedenen Handschriften, Aufnahme gefunden haben [2]).

Ganz anders als mit diesen Hagahot verhält es sich mit den, ebenfalls nur in unseren Ausgaben vorkommenden, soge-

---

[1]) So ist Ab.-Sara V. 856 וכגון שלא ידע דהפליא bis אפי' מסר לו המפתח in B. u. W. als גליון bezeichnet, ebenso der Schlußpassus in Synh. III. 697, während Chol. I. 597 וכתב הר"י בשם ה"ר שמחה in B. u. W. die Ueberschrift hat: הגה'. In Joma hat B. u. W., nach einem längeren in Ed. fehlenden Zusatze folgende unverständliche Bemerkung: (?) כך מרקו הראיות והרחיות (?) (W. והרחיקות) מפי רב מרדכי מאור עינים worauf ע"כ הגיליון folgt.

[2]) Vgl. ob. S. 479 Anm. 1. S. noch Chol. III. 617 nur in Ed.: חה לשון שנמצא במרדכי אחר וכו' und Succa III. 772 den ebenfalls nur in Ed. stehenden Passus ומסקינן כאביי דאמר וכו', nach welchem der Interpolator ausdrücklich bemerkt: ולפי שראיתי בני אדם ... כתבתי כן.

nannten „kleinen Halachot" (הלכות קטנות). Daß Mardochai dieſe in ſeinem Buche nicht behandelt hat, iſt bekannt [1]), ebenſo der Umſtand, daß ſie urſprünglich nur in Schlettſtadt's kleinem Mardochai ſtanden [2]). Daß ſie aber auch Schlettſtadt's geiſtiges Eigenthum ſind, hat zuerſt Zunz ausgeſprochen [3]); doch geht aus den von ihm hierfür beigebrachten Beweiſen mit Sicherheit nur ſo viel hervor, daß die kleinen Halachot in Schlettſtadt's Buch aufgenommen, nicht aber, daß ſie von ihm auch verfaßt worden ſind.

Die kleinen Halachot, welche Mardochai b. Hillel und ſein Buch bereits citiren [4]), und die Hagahot haben ſicherlich einen und denſelben Verfaſſer, und zwar ſcheint Schlettſtadt die Hagahot früher geſchrieben zu haben. Er verweiſet hier nämlich auf die הל' קטנות als auf die Stelle, wo er den beſprochenen Gegenſtand näher erörtern wird [5]); während er dort wieder auf die Hagahot hinweiſet, wo er ſein Thema ausführlicher behandelt hat [6]).

Die kleinen Halachot, zum großen Theile aus Citaten und Auszügen aus dem Semag und den Sens-Toſſaphot beſtehend, die hier unter „Toſſaphot" immer zu verſtehen [7]), und oft bloß als Ausſprüche R. Simſon's (aus Sens) angeführt ſind [8]), citiren häufig noch den kleinen Or-Sarua, Semak und Ittur, mitunter

---

[1]) S. Aſulai II, s. v. מרדכי.

[2]) S. das Epigraph des Oxforder קטן מרדכי bei Carmoly, a. a. O. S. 143; vgl. Zunz Ritus, S. 215.

[3]) A. a. O. daſ. und im „Hamaskir" IX. S. 135.

[4]) S. daſ. §. 961 und 968.

[5]) Hagah. Sabb. II. Ende: ובהלכות ציציות אפרש ב"ה.

[6]) S. kleine Halach. 968: עיין במרדכי בגיטין סוף פ' הניזקין ושם בהארכתי. Die Stelle, auf welche hier verwieſen wird, findet ſich in den Hagahot a. a. O. unter §. 463, wo wieder auf dieſe Stelle in den kleinen Halachot verwieſen wird: ועיין לעיל בסוף הלכות תפלין, wofür aber סוף הלכות ס' תורה zu leſen iſt; ſ. daſ. —

[7]) S. Aſulai I. s. v. מרדכי.

[8]) לשון רבי שמשון z. B. §. 957.

aber auch weniger bekannte Schriften [1]). Sie sind aus dem Mardochai Schlettstadt's mit dessen Hagahot in den rheinischen Mardochai übergegangen [2]), wo sie uns in unseren Ausgaben noch heute vorliegen.

Der rheinische Mardochai hat aber noch andere fremde Bestandtheile, darunter sogar ein ganzes fremdes Werk aufgenommen. In unseren Ausgaben liegen nämlich zu dem Tractate Moëd-Katon zwei verschiedene Bearbeitungen vor. Die zweite, eine ausführliche Darstellung aller Trauerbräuche, ist aber, wie schon die oberflächlichste Vergleichung ergiebt, weiter nichts als die unter dem Titel „Hilchot-Semachot" oder „Abelut" bekannte Schrift Meïr's v. Rothenburg, des Lehrers des Mardochai, die hier, obwohl sie auch als selbstständiges Buch und noch dazu commentirt und gedruckt verliegt [3]), in geradezu unbegreiflicher Weise bisher nicht erkannt worden ist. Von einigen Kürzungen abgesehen [4]), besteht die ganze Veränderung, die mit diesem Buche hier vorgenommen wurde, darin, daß an allen Stellen, wo sich der Verfasser redend einführt, statt der ersten Person die dritte gesetzt ist, so daß Meïr v. Rothenburg hier überall bloß citirt erscheint [5]). Schon diese, offenbar absichtliche, Fälschung schließt die Möglichkeit aus, Mardochai selber habe diese Schrift seines Lehrers in sein Buch auf-

---

[1]) Wie z. B. חיי עולם in §. 952.

[2]) Israel Bruna, Ga. Nr. 170 citirt sie noch aus dem kleinen Mard.

[3]) U. d. T. ספר מחנה לויה, Livorno, 1789.

[4]) So heißt es z. B. §. 866 ועוד האריך האלפסי והראבד, während in den Hilchot Semachot selber, in §. 8 die ausführlichen Citate aus den Schriften dieser beiden Autoren stehen; vgl. noch das. §. 914 והאריך בתוספות ולא נפניתי להאריך mit Hilchot Semachot §. 95.

[5]) Vgl. z. B. §. 864: ונשאל לרבי מאיר ואמר לה להתאבל, wofür in Hilchot Semachot, §. 6 Anfang, ואמרתי לה . . . ונשאלתי להתאבל steht; oder §. 865 im Mard. mit diesen Hilchot a. a. O. das.: נשאלתי על מת.

genommen. In der ersten Abhandlung zu Moed-Katon, also in seiner eigenen, verweiset er vielmehr wiederholt auf die Hilchot Abelut seines Lehrers Meïr, wo über den behandelten Gegenstand das Nähere zu finden sei [1]). Diese Hinweise haben sich aber nur im östreichischen Mardochai erhalten, wo die Hilchot Abelut fehlen [2]); im rheinischen Mardochai, wo diese Halachot selber nachträglich aufgenommen wurden, sind sie einfach weggelassen worden. Offenbar hat ein Schüler des Mardochai, der dessen Buch in die Rheingegend verpflanzte, die Hilchot Abelut als Ergänzung des „Mardochai" zu Moëd-Katon aufgenommen. Einmal dort eingedrungen, lag es in der Natur der Sache, daß spätere Abschreiber die Stellen, welche Meïr v. Rothenburg als den Verfasser verrathen, in dem oben erwähnten Sinne umänderten, so daß der eigentliche Autor der Schrift nach und nach in Vergessenheit gerieth.

Diese Hilchot Abelut haben im rheinischen Mardochai sehr früh, wie es scheint, gleich beim Entstehen dieser Redaction, Aufnahme gefunden. Samuel Schlettstadt bezieht sich bereits auf sie, sowohl in seinen Hagahot zu Moëd-Katon als auch in seinen kleinen Halachot, wo er sie als integrirende Bestandtheile des „Mardochai" behandelt." [3]).

---

[1]) So heißt es in B. und W. zu M.-Kat. I.: „אין חוסרין כוכין וקברות, עיין בהילכ' אבילות של מוד"ם ו"ל סימ' א'; das. II. Anfang עיין בהילכ' אבילות מור"ם בסימ' ח' und das. III. ist auf סימ' י"ד das. verwiesen. Alle diese Stellen finden sich in der Schrift Meïr's v. Rothenb. an den hier bezeichneten Orten.

[2]) In B. und W. fehlen sie gänzlich, in M. stehen sie allerdings zum großen Theile, aber nicht wie in Ed. als selbstständiges Ganzes, sondern nur stückweise in der ersten ursprünglichen Abhandlung zu M.-Kat. u. z. immer mit der ausdrücklichen Schlußbemerkung: מהלכות שמחות. Maharil, der den Mard. so häufig, und sogar den Meïr v. Rothenb. aus ihm zu citiren pflegt, hat noch, G a. Nr. 99 אבלות שבתב מהר"ם. Der Oestreicher, Israel Bruna citirt G a. Nr. 181 die Hilchot Semachot aus dem kleinen Mard.

[3]) Vgl. kleine Halach. §. 945: עיין במרדכי כמס' שמחות ושם

Eine andere Arbeit Meïr's v. Rothenburg hat wieder nicht der rheinische, wohl aber der östreichischen Mardochai aufgenommen. In B. und W. steht nämlich nach dem Tractate Maccot eine, in B. 29 Seiten (58 Columnen) starke, selbstständige Abhandlung, die am Anfang und am Schlusse in beiden Handschriften als ליקוטי המיימוני bezeichnet ist[1]). Sie besteht aus zumeist wörtlichen, aber sehr kurzen Auszügen aus Maimuni's „Jad" nach den einzelnen Büchern desselben, wobei die Reihenfolge der, mit den entsprechenden Nummern im „Jad" versehenen, Abschnitte beibehalten ist, die jedoch nicht alle behandelt werden, so daß z. B. auf פרק ב' ה' ס gleich ס' ה' und unmittelbar darauf ס' יב folgt.[2]). Diesen Auszügen sind mitunter einschlägige Entscheidungen anderer Autoren, z. B. Alfaßi's, Raschi's Raschbam's und Baruch b. Samuel's, oder kurze selbstständige Bemerkungen hinzugefügt. Diese Letzteren treten aber, im Gegensatze zu der gewohnten bescheidenen Schreibweise des Mardochai, mit einer solchen Entschiedenheit und mit einem solchen Selbstbewußtsein auf, daß sie sofort als nicht ihm angehörig zu erkennen sind[3]). Nun enthält aber die Prager Ausgabe der Gutachten von Meïr v. Rothenburg in Nr. 640, 641,

---

האחרוני mit M.-Katon 863, welche Stelle wieder den Hilchot Abelut (oder: Semachot) Meïr's v. Rothenb. entlehnt ist; nur den Schlußsatz: וכן טוב הדבר להסיר הציציות hat Schlettstadt hinzugefügt.

[1]) W. fügt am Schlusse der Abhandlung nach סליקו ליקוטי המיימוני noch hinzu: שחיברתי מחיבור של הדב הגדול מאור העולם הרב רמב"ם וצ"ל.

[2]) Diese ליקוטים enthalten: ה' גירושין, ה' מכירה, ה' זכייה, ה' שכירות, ה' שאלה, ה' מלוה, ה' טוען ונטען, ה' נדים ושבועות, ה' אישות, ה' שילוחין, ה' שכינים.

[3]) So z. B. וכן ראוי לדון in ה' שכינים, 12 und ה' מלוה, 14; וכן ולא יראה דין זה in ה' אישות, 14; ודין יפה הוא זה baſ. baſ.; ודין זה פלא בעיני in ה' טוען ונטען, 9; ואני אומר לאסור baſ. 9; והשר כדין זה שכבר טעו בו כל בעלי הוראה in ה' שילוחין, 10; vgl. noch והוא דבר של טעם שראוי לסמוך עליו ולדון: ה' טוען ונטען, 8; כן וכרוך למוצאי רעת וראוי לדיין לשומם אותו לנגד עיניו ואל ילון (יזון?). In einem solchen Tone hat Mardochai nie geschrieben.

659 und 662 Bruchstücke von Collectaneen zu Maimuni's „Jad", die dort ebenfalls als ליקוטי מיימוני bezeichnet sind [1]) und sich in der im östreichischen Mardochai aufgenommenen gleichnamigen Schrift wörtlich wiederfinden. Diese Gutachten-Sammlung enthält allerdings manches nicht Meïr v. Rothenburg Angehörige; daß aber diese ליקוטים wirklich von ihm herrühren, beweiset der Umstand, daß er sich an einer anderen Stelle auf sie, als auf seine Schrift, beruft [2]). In diesen Collectaneen seines Lehrers hat Mardochai kurze Zusätze und Bemerkungen geschrieben. Das ergiebt sich einerseits aus einer Vergleichung jener Bruchstücke, die in der erwähnten Gutachten-Sammlung vorliegen, mit den ליקוטים im östreichischen Mardochai, anderseits aber daraus, daß der Verfasser dieser Zusätze mitunter auf sein Buch verweiset, und diese Hinweise sich alle auf das Buch des Mardochai beziehen [3]). Diese Zusätze des Mardochai sind allerdings nicht immer mit Sicherheit als Solche zu unterscheiden, mitunter aber deutlich zu erkennen, wenn er seine Lehrer R. Meïr und R. Perez citirt [4]), oder sich seiner stereotypen Formel: ונראה לי אני הדיוט bedient [5]). Im östreichischen Mardochai liegt uns demnach eine, von Mardochai selber bearbeitete, das heißt mit Zusätzen und Anmerkungen versehene, Schrift Meïr's v. Rothenburg, von der bis jetzt nur Bruchstücke bekannt sind, wie es scheint, vollinhaltlich vor.

Aehnlich wie mit dieser Schrift seines Lehrers ist Mardochai mit den Werken seines Ur-Urgroßvaters Elieser b. Joël

---

[1]) Nr. 641 Ende und Nr. 659 Anfang.

[2]) Diese vom Mard. citirte Stelle steht nur in B. und W. zu Sabb. III, sie schließt: ואין להאריך כאן וכליקוטי (!) מפורש" ע"כ לשון מור"ם ז"ל.

[3]) Vgl. z. B. die אלמנה שתפסה מטלטלין zu ה' אישות, 18: כדי שחזון וכו' כתבתי בר"ם אלמנת ניוניה תשובת מור"ם, und das. zu בס' יש נוחלין כתבתי בפרי' רבי' יואל הלוי טעם וכו' ה' וכייה, 12:.

[4]) Meïr v. Rothenb. in ה' אישות, 3, 16 und 25, Perez das. 3.

[5]) Das. 16.

ha-Levi, namentlich mit dessen „Abi ha-Esri" vorgegangen. Seine Abhandlungen zu einzelnen Abschnitten, oder gar Tractaten sind oft weiter Nichts als die Bearbeitung der entsprechenden Partieen im „Abi ha-Esri" [1]), die er bald vollinhaltlich, bald gekürzt, immer aber mit kürzern Zusätzen und einschlägigen Bemerkungen anderer Autoren wiedergiebt; so daß uns im Buche des Mardochai ganze Abschnitte dieses bisher ungedruckten, aber handschriftlich noch vorhandenen [2]) Werkes des Elieser b. Joël vorliegen.

Außer den bisher erwähnten hat der rheinische Mardochai noch mehrere andere fremde Bestandtheile, die offenbar erst später eingedrungen sind; als solche sind hervorzuheben: die דיני נטילה in Berach. VIII. 192 und הלכות נטילת ידים, das. 193 flg. Diese Partieen fehlen in B. und W., und die Anführungen aus Taschbez [3]) und aus den Schriften des Isaak b. Perèz [4]) weisen auf Samuel Schlettstadt, der diese Beiden in seinen Hagahot oft zu citiren pflegt [5]), als auf den Interpolator dieser Stellen hin.

---

[1]) So ist der Mard. zu Beza in B. und W. ausdrücklich als dem אבי העזרי entlehnt bezeichnet; nach Erub. heißt es nämlich in Beiden: סיסקי י"ט מאבי העזרי (W. אחל). Dasselbe gilt vom Mard. zu Joma bis §. 728; der Tractat hat nämlich in B. und W. die Ueberschrift: אחל הילכות יום הכפורים של אבי העזרי, B. und M. haben das. vor §. 358, der dem §. 728 in Ed. entspricht: סליק הילכות יום הכפורים של אבי העזרי וצוק"ל, und W. עכ"ל רבי' אבי העזרי, worauf wie in Ed. גרסי' כם' גיד הנשה folgt. Auch zu הלכ' ט' באב hat B. und W. den Vermerk: מאבי העזרי, den auch Ed. am Schlusse dieser Halachot hat.

[2]) S. Catal. Mich. Nr. 1 und 2.

[3]) Das. §. 192 und 195.

[4]) Das. §. 195—202; ed. Soncino hat nach §. 201 den Zusatz: העתקתי מנמוקי הר"ר יצחק בן הר"ר פרץ נאון זה.

[5]) S. ob. S. 480 Anm. 2.

VIII.

Die uns vorliegende und die ursprüngliche Textesbeschaffenheit des „Mardochai".

Jedem, der den bisherigen Auseinandersetzungen gefolgt ist, dürfte sich wohl schon ergeben haben, daß uns das Buch des Mardochai in einer fast bis zur Unkenntlichkeit entstellten Form vorliegt. Unsere Editionen geben in dem rheinischen Mardochai im vorhinein die mangelhaftere Redaction dieses Buches, d. h. jene, welche ursprünglich auffallend stark gekürzt war, später durch Schlettstadt's unmittelbaren und mittelbaren Einfluß theils nach dem östreichischen Mardochai, theils nach anderweitigen Quellen ergänzt wurde, und mit der Zeit sogar ganze Schriften fremder Autoren (kleine Halachot und Hilchot Semachot) aufgenommen, dafür aber andere, von Mardochai selber theils verfaßte, theils bloß umgearbeite Schriften (הלכ' ארץ ישראל und חלה לקוטי מימרי) weggelassen hat. (S. ob. S. 127 u. 521). Dazu kommt noch (s. ob. S. 382) die Thatsache, daß hier die rheinischen, besonders aber die französischen Autoritäten ungleich häufiger als in dem östreichischen Mardochai berücksichtiget, dafür aber die von diesem mit Vorliebe angeführten östreichischen Lehrer häufig übergangen werden. Schon dieser Umstand spricht dafür, daß wir das Buch nur in einer eigenmächtig veränderten Bearbeitung besitzen. So unwahrscheinlich es nämlich ist, daß der in Deutschland lebende Mardochai speciell französische Autoritäten so auffällig berücksichtigt haben sollte, wie es hier geschieht; ebenso wahrscheinlich ist es, daß er östreichische Lehrer und deren Schriften wirklich so häufig angeführt hat, wie es die Handschriften zeigen. Der in diesen ungleich öfter und ungleich ausführlicher citirte Isaak Or-Sarua aus Wien war nämlich Lehrer Meïr's v. Rothenburg, des Hauptlehrers des Mardochai, und stand mit Abigdor ha-Cohen in Wien

und mit dessen Schwiegervater, Chajim b. Mose in Wiener-Neustadt, in regem wissenschaftlichen Verkehr [1]). So ist Nichts natürlicher, als daß Mardochai gerade diesem Gelehrtenkreise, der ihm durch seinen Hauptlehrer so nahe gerückt worden war, die weitgehende Berücksichtigung zu Theil werden ließ, die uns in den Handschriften, d. h. im östreichischen Mardochai, entgegentritt, obwohl die Möglichkeit nicht geradezu ausgeschlossen ist, daß das Eine oder das Andere auch hier erst nachträglich hinzugefügt worden ist. Auch das für den rheinischen Mardochai characteristische Streben, einer milderen Auffassung in religiösen Dingen sorgfältig aus dem Wege zu gehen (s. ob. S. 383), weist auf ein eigenmächtiges Vorgehen hin, während die Handschriften Mardochai als einen Mann erscheinen lassen, der in dieser Beziehung keine bestimmte Richtung verfolgt, sondern rein objectiv vorgeht.

Sodann ist aber auch die Textesbeschaffenheit unserer Ausgaben des „Mardochai" als eine höchst corrumpirte zu bezeichnen. Abgesehen von den vielen Fehlern und falschen Lesarten [2]), sind hier noch zahlreiche Abbreviaturen theils willkührlich gemacht und dann falsch verstanden, theils wieder falsch aufgelöst [3]), außerdem aber noch, aus Furcht vor der Censur, zahlreiche gewaltsame Correcturen vorgenommen worden, die Alles, was

---

[1]) Vgl. Groß in Frankel-Grätz Monatsschr. 1871 S. 260. S. noch B. Kam. III. 30.

[2]) S. Baruch b. David in der Vorrede zu seinem גדולת מרדכי (Hanau 1615), der das. mit Recht bemerkt: עלה כלו . . . ספר רב מרדכי . . . קמשונים, כסו פניו חרולים.

[3]) So ist ס׳ bald פסק bald פירש aufgelöst; ס״ה ganz willkührlich bald ס׳ החכמה, bald ס׳ התרומה bald wieder ס׳ המצות. Vgl. z. B. Baba-Batra III. 528, E.: וכן כס׳ החכמה ס׳ השואל (וכ״כ) הרב ר׳ מאיר הלוי כשם ריב״ם, wofür B. und W. lesen: וכן פסק בס׳ התרומה ס״ם השואל ה״ר משה הכ הן כשם ריצב״א, ferner Meg. 791, wo ה״ג in Ed. הגאונים gelesen wird, wofür B. und W. הלכ׳ גדולות haben; s. auch weiter Abschn. IX. s. v. Mose b. Mardochai.

Christen und Christenthum nur irgendwie verletzen könnte, sorgfältig ausmerzen.[1]) Ein anderer Mangel unserer Ausgaben liegt endlich in dem bereits oben (S. 73) hervorgehobenen Uebelstande, daß sie die in den Handschriften höchst sorgfältig angegebenen Quellen, aus welchen Mardochai geschöpft hat, oft gar nicht, meistens aber nur ungenau anführen, wodurch in der späteren halachischen Literatur keine geringe Verwirrung entstanden ist, da die verschiedenen von Mardochai beigebrachten, einander oft schnurstracks widersprechenden Ansichten mit Unrecht als von ihm selber herrührend betrachtet wurden, und so Veranlassung zu ganz unbegründeten und fruchtlosen Discussionen gaben.[2]).

Der östreichische Mardochai hingegen, der in den von mir benutzten und wie es scheint, in den meisten älteren Handschriften vorliegt, über welche wir bisher nähere Berichte haben[3]),

---

[1]) So hat Ed. für das, in den Mss. durchweg beibehaltene גו zumeist נכרי oder עכום; für das, in ed. Riwa mit Druckerschwärze überzogene, גלח und משומד in den Mss. zu Ab. Sara — שמש und מומר, wenn nicht גלח gar ganz weggelassen ist, wie z. B. das. I. 795, wo B. und W. lesen: אע"פ שנותנין לגלח תקרובת ע"ז. Für מחנט oder מחנט (Dechant), das B. und W. in Baba Mez. V. 334 haben, liest Ed. מלצר, nach einer Variante: ארון. Ab. Sara II. 815 steht in B. und W. nach den Worten למסעי בתר ע"ז der auch von שלטי הגבורים z. St. gebrachte Zusatz, nur daß es dort nicht wie hier לחש בשם ע"ז heißt, sondern: כשם ישו הנוצרי, wie demnach auch Jeruš. Sabb. XIV, 4 statt משכם של אחר zu lesen ist. Das. IV. 846 ist in Ed. Maimuni, הלכ' מאכלות אסורות XI, 7 citirt und zwar so wie in unseren Maimuni-Ausgaben: אבל מי שעובדי ע"ז הם סתם יינם אסור, aber B. und W. z. St. haben: אבל הנוצרים עובדי ע"ז הם וסתם יינם אסור. Meg. I. 786, Ed.: אסר רבי יואל לגר להעתיק ספר חומש מספר שלו, aber B. und W. z. St.: מספר פסולי של גלחים.

[2]) S. גדולת מרדכי, Vorrede, וכמקומות הרבה יש להקשות דבריו אהודי.

[3]) So in der alten Handschrift, von welcher Asulai II. s. v. מרדכי berichtet, die ihrem Inhalte nach genau B. und W. entspricht, ferner in dem Ms., aus welchem Auerbach (Berit-Abrah. S. 6) einen größeren in Ed. fehlenden Passus beibringt, den auch (vgl. weiter Abschn. IX. s. v. Ephrajim aus Bonn) B. und W. haben.

ist entschieden die correctere und ursprünglichere Redaction oder doch jene, welche sich der Form am meisten nähert, welche Mardochai seinem Buche zu geben beabsichtigte, was sich schon aus dem Umstande ergiebt, daß der eigenmächtig gekürzte rheinische Mardochai, wie wir gesehen haben, nach ihm ergänzt wurde, er selber aber keiner Ergänzung durch nachträgliche Halachot bedurfte. Der östreichische Mardochai hat auch keine nachweisbar fremde, später eingedrungene Bestandtheile, wie sie der rheinische hat; dafür aber in den הלכ' ארץ ישראל וחלה in der Behandlung des achten Kapitels v. Sebachim und in den ליקוטי מימוני Schriften, welche dort fehlen, die aber Mardochai entweder selber verfaßt, oder doch umgearbeitet und zur Aufnahme in sein Buch, in welchem er sich wiederholt auf sie bezieht, bestimmt hatte. [1]).

Eine richtige Beurtheilung des Buches des Mardochai und die richtige Verwerthung der in demselben niedergelegten reichhaltigen halachischen, geschichtlichen, cultur- und literar-historischen Notizen [2]) wird sich erst dann als möglich erweisen, wenn

---

[1]) S. ob. S. 522.

[2]) Diese Notizen aufzusuchen und zu verwerthen, ist nicht Zweck dieser Arbeit. Manches Diesbezügliche dürfte sich übrigens bereits aus dem Bisherigen ergeben haben; die geschichtlichen und literar-historischen Notizen sind ziemlich vollständig in dem folgenden IX. Abschn. gegeben. Einige andere, die culturhistorisches Interesse haben, seien hier kurz angedeutet. So ergiebt sich aus einer, in Ed. allerdings bis zur Unverständlichkeit corrumpirten, Stelle in Jebam., daß sich die deutschen Juden an dem von Böhmen aus schwunghaft betriebenen Sclavenhandel betheiliget haben. Die Stelle lautet in der Ausg. v. Riwa, das. §. 62: זה שלקחו רבו ע"מ שלא למולו ואותן בני כהם, was die späteren Ausgg., das. IV. 42 in ואותם בניכם כהם verballhornt haben; die richtige Lesart steht in B. und W.: ואותן בני ביהם. — Aus Beza V. 696 erfahren wir, daß es zu den Zeiten Elieser b. Joël ha-Lewi's, den B. und W. als Quelle für die betreffende Stelle citiren, Brauch war, das sogenannte Schultlopfen, entgegen der später allgemein üblichen Praxis, auch am

dem Lesepublicum in dem östreichischen Mardochai die ursprünglichere und vollständigere Bearbeitung dieses Buches gedruckt vorliegen wird. Bis dahin darf bei Benutzung des Mardochai nur mit großer Vorsicht und nur unter sorgfältiger Vergleichung der Quellen, besonders der Schriften des Meïr v. Rothenburg, Isaak Or-Sarua, Raben, Elieser b. Joël ha-Levi u. s. w. vorgegangen werden.

Sabbat anzunehmen. — Aus Taan. I. 619 ergiebt sich, daß die Gemeindevorsteher nicht nur am Jom-Kippurim mit dem Vorbeter zugleich vor die Bundeslade traten, wie dies noch heute üblich, sondern auch am Rosch ha-Schanah; aus Jebam. IV. 31, daß im 12. Jahrh. die Rabbiner von Speier, Mainz und Worms wichtigere Fälle in gemeinsamer Sitzung beriethen; aus Succa II. 743, daß um dieselbe Zeit in Frankreich jüdische Jünglinge bei Hochzeiten Turniere aufzuführen pflegten, (vgl. Perles „Jüd. Hochzeit" S. 8 des Seperatabdruckes; der das. angeführte R. Simson ist nämlich Simson v. Sens) und aus Synh. II. 684, daß in Frankreich die Frauen den Leichenconduct schlossen, nach geschehener Beerdigung hingegen zuerst weggingen. — Professionsspieler pflegte man, nach einem Citate aus Raben das. III. 695 zu schließen, von dem Besuche der Synagoge auszuschließen, wie es scheint, sogar während des Gottesdienstes aus der Synagoge zu entfernen (מי שהוציאוהו הקהל מב"ה). — Am ersten Tage des Pessachfestes war es Brauch, die Kinder ausnahmsweise mit Nüssen spielen zu lassen (Synhedr. Hagah. 723), wie denn das Spielen mit Nüssen auch von Erwachsenen mit Leidenschaft betrieben wurde, so daß Jemand in diesem Spiele dreißig Denare verlieren konnte (Hagah. das. 722.)

☞ Auf die vielseitig an uns ergangenen Anfragen die ☞ ergebene Mittheilung, daß die „Monatsschrift" bei ☞ jeder Postanstalt des In- u. Auslandes ☞ wie auch direct bei uns und bei jeder Buch- ☞ handlung bestellt werden kann.

Krotoschin. Die Verlagsbuchdruckerei.
B. L. Monasch & Co.

Abhandlungen.

Die Vorstadt Bezetha.

(Schluß.)

Mit Bezetha stehen noch andere topographische Punkte Jerusalems in Verbindung, zunächst die Lage von Beth-Phage. Aus mehreren talmudischen Notizen darüber geht hervor, daß diese Localität zwar sehr nah bei Jerusalem, aber doch außerhalb desselben gelegen hat. Auswärtige Festgäste, welche in Jerusalem keinen Platz fanden, pflegten in Beth-Phage Quartier zu nehmen, begaben sich zum Cultus in den Tempel oder ins Innere der Stadt und kehrten Abends wieder nach Beth-Phage zurück, wie aus der bald zu besprechenden neutestamentlichen Stelle und auch aus talmudischen Angaben [1]) hervorgeht. Eine der Mauern Jerusalems lief dicht an Beth-

[1]) Die Hauptstellen dafür sind (Siphre Pinechas Nr. 191): הרי שהביא את קדשיו מבית פגי לירושלם שומע אני יאכלם בירושלם וילן בבית פאגי. (Tosephta Pesachim c. 8): ר' יהודה אומר אין פסח שני טעון לינה, אלא כיצד הוא עושה נכנס ושוחט את פסחו ויוצא ומפסיד את אביו בבית פגי; (Menachot I.): ר' שמעון אומר: לעולם הוי רגיל לומר שחי הלחם ולחם הפנים כשרות בעזרה וכשרות בבית פאגי. Die von Amora's angeführten Beispiele sind nicht aus dem Leben gegriffen.

Phage vorüber: daher wird in der talmudischen Literatur, wenn ausgedrückt werden soll: an der Grenze Jerusalems, von wo der Uebergang vom Innern der Stadt nach Außen nur ein Schritt ist, Beth-Phage als Beispiel angeführt. חוץ לתחום ביה פאגי oder לפנים מתחום ביה פאגי. Der Mauertheil, welcher an Beth-Phage vorüberging, hatte also die Benennung: „Mauer von Beth-Phage". Die Etymologie des Wortes ist zweifelhaft. Von פגים, „unreife Trauben" kann es nicht abstammen, da es eben so oft פאגי wie פגי geschrieben wird [1]). Irre ich nicht, so nennt auch Josephus diese Localität und läßt ihre Lage errathen. Von der Belagerungsumwallung, welche Titus errichten ließ, um Jerusalem auszuhungern, sagte er, daß sie sich im Norden bis zu einem Dorfe, „Haus der Kichererbsen" genannt, hingezogen und dann, das Herodes-Denkmal umgebend, sich dem Ausgangspunkte angeschlossen hat (o. S. 485). Was soll Ἐρεβίνθων οἶκος bedeuten? Wir müssen uns solche apellative Eigennamen in die damalige Sprache der Judäer zurückübersetzen. Die „Kichererbsen", (ciceres) lauten in dem Neuhebräischen der Mischna-Literatur אפונים [2]). Bei Josephus muß man auf falsche Uebersetzung hebräischer oder aramäischer Namen gefaßt sein. Er übersetzt ביתזיתא mit „Neustadt = ביתחדתא" (o. S. 489); er übersetzt ferner die Schlucht Χαφεναθά = כפנתא oder כפניתא durch Käsemacherthal und dachte an גבניתא (Jg. 1876 S. 153). In der Angabe eines Felsennamens im Süden des Oelberges Περιστερεῶνος πέτρα (z. St.) „Felsen des Taubenschlages" steckt gewiß ein Schnitzer; soll wohl כיף שוכך sein. Es scheint, daß er das Wort פגי im Griechischen mit „Kichererbse" übersetzt hat, und unter seinem οἶκος Ἐρεβίνθων

[1]) Vgl. Raschi zu Baba Mezia p. 90 a., der eine eigene Erklärung des Wortes פגי giebt.

[2]) Aruch, s. v. erklärt אפונים בלעז ציצירי (ciceri) ובלשון ערבי אלחמץ. In der That wird die Kichererbse im Arabischen חִמֶּץ und חַמֶּץ genannt.

wäre wohl בית־פגי zu verstehen. Ist diese Vermuthung richtig, so hätte Beth-Phage im Norden Jerusalems also nah bei dem Stadttheil Bezetha gelegen.

Gestützt wird diese Vermuthung durch folgende Betrachtung. Von Jesus erzählen die synoptischen Evangelien, er sei, von Jericho ziehend und sich Jerusalem nähernd, nach Beth-Phage und Bethanien an dem Oelberge eingetroffen[1]). In dem Dorfe Bethanien lassen sie ihn im Hause eines Leprosen Quartier nehmen, sich von da am Tage nach Jerusalem begeben und Abends wieder dahin „außer der Stadt" zurückkehren (Markus 11—12, 19; 14, 3). Auch der Verf. des Johannes-Evangeliums hatte noch eine Erinnerung von Jesu Aufenthalt in Bethanien, und es bestimmte die Entfernung von diesem Dorfe bis zur Stadt auf ungefähr 15 Stadien[2]). Jesus hat wohl hier Quartier genommen, weil die Stadt zur Passah-Zeit voll von Festwallern zu sein pflegte, und er hier keinen Gastfreund hatte, der ihn hätte aufnehmen sollen. Man sieht eigentlich nicht recht ein, wozu auch Beth-Phage genannt wird, da es weiter nicht erwähnt wird. Schließen darf man jedenfalls daraus, daß es nah an Bethanien gelegen haben muß. Nun ist Bethanien aus der talmudischen Literatur bekannt; es wird darin בית־היני oder בֵּית־יַאנֵי (בֵּיתַיַּנַי = ביתווני) genannt[3]) und bedeutet

---

[1]) Markus 11, 1. Lucas 19, 29, *καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱερουσαλέμ εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.* Matthäus 21, 1. steht zwar nur Bethphage, aber Bethanien ist sicherlich ausgefallen; denn auch dieses Evang. läßt Jesus in Bethanien und nicht in Beth-Phage logiren (26, 6).

[2]) Joh. 11, 1, 18. *Ἦν δὲ ἡ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων ὡς ὑπὸ σταδίων δεκαπέντε.* Zu Renans groben Irrthümern gehört auch der, daß er Bethanien 1½ St. von Jerusalem ansetzt (Leben Jesu, c. 21), 15 Stadien sind kaum ½ Meile, also kaum eine Stunde.

[3]) Pesachim 1, 52a., פגי בית היני, Tosephta Schebiit (ed. Zuckermandel) VII. p. 71, 30—31 die L.A. ביתַיאני oder ביתַייני: in den allen Editionen ביתאוני; Aruch ביתווני.

„Feigen-Dorf" gleich ביתחיני (חיני abbrev. חיני, Feigen). Nun ist angegeben, daß die „Kaufhallen von Bet-Hine" oder Bethanien drei Jahre vor Jerusalem zerstört worden seien, als Strafe dafür, daß „sie" eine Erleichterung für das Zehntengesetz aus der Schrift gedeutet haben [1]). „Sie" kann hier im Zusammenhange nur bedeuten „eine Behörde" welche das Zehntengesetz der Art ausgelegt hat, daß Käufer und Verkäufer von Getreide von Zehnten dispensirt sein sollen. Ein weiterer Vergleich ergiebt zur Gewißheit, daß diese Behörde keine geringere war als das „Synhedrion", welches mehrere Jahre (angeblich 40 J.) vor der Tempelzerstörung die Quaderhalle im Tempel, den Sitzungssaal des Synhedrion bis dahin, aufgegeben und in die „Kaufhallen" seinen Sitz genommen. R. José, welcher auf historische Traditionen Werth gelegt hat, überliefert: 40 Jahre vor der Tempelzerstörung sei das Synhedrion ausgewandert und habe sich in den „Kaufhallen" niedergelassen [2]). Es ist freiwillig ausgewandert, um gewissen

[1]) Baba Mezia p. 88a. b: מפני מה תרבו חנויות של בית הינו (היני) שלש שנים קודם ירושלים שהיו מעמידין דבריהן על דברי תורה. שהיו אומרים העשר . . . ולא מוכר . . . ולא לוקח. Diese L.A. בית היני ist gewiß richtiger als die in Siphré zu Deuteron. Nr. 105. אמרו: תרבו חנויות בני חנן ג' שנים קודם לארץ ישראל שהיו מוציאים פירותיהם מיד מעשר und Jerus. Peah I. 6 p. 16 c. דתנא: למה תרבו חנוה שהיו דורשים וכו' בני חנן שלש שנים עד שלא תרב בית המקדש . . . דהוין דדשין וכו' (חנויות). Die „Söhne Chanans" sind unbekannte Persönlichkeiten, sie können also nicht eine behördlich legislative Funktion ausgeübt haben, das Gesetz zu interpretiren oder neue Gesetze zu erlassen. Die L.A. ist also korrumpirt aus ביתהיני.

[2]) Sabbat 15a. מ' שנה עד שלא חרב הבית גלתה לה סנהדרין וישבה לה בחנויות. Die Zahl 40 ist eine runde. Ich habe nachgewiesen (Gesch. d. J. B. III. No. 25), daß die Auswanderung nach dem Tode Agrippa's I. (44) erfolgt sein kann, also ungefähr einige und zwanzig Jahre vor der Tempelzerstörung. Auch eine andere Stelle berichtet von der Dislokation des Synhedrin in die „Kaufhallen" (Rosch ha-Schana p. 31a.): עשר מסעות . . . . גלתה סנהדרין: טלשכת הגזית לחנות (לחנויות) ומחנות לירושלם. Diese Angabe ist historisch, von den Kaufhallen wanderte das Synhedrin wieder zurück nach Jerusalem zur Zeit der Revolution.

Funktionen enthoben zu sein, welche nur in der Quaderhalle Legalität hatten. Das Synhedrion hat demnach seinen Sitz in den Kaufhallen von Bet-Hine oder Bethanien aufgeschlagen. Dieses muß also außerhalb Jerusalems gelegen haben. Von diesem seinen Sitze aus hat es wohl manche Gesetze erlassen; in der Erinnerung ist aber nur das Eine geblieben, daß es das Zehntengesetz erleichternd interpretirt hat. Diese Erleichterung hat bei den später lebenden, rigorösen Gesetzeslehrern Tadel gefunden, und man hat die Thatsache, daß die „Kaufhallen von Bet-Hine" vor Jerusalem oder vor dem Tempel Zerstörung erfahren haben, als Strafe dafür angesehen.

Orientiren wir uns in der Zeit. Uebereinstimmend geben drei Stellen an, daß diese „Kaufhallen" oder der Sitz des Synhedrion drei Jahre vor dem Untergang Jerusalems verwüstet worden sind. Von wem? Doch gewiß von den Römern. Ziehen wir ein Factum zur Orientirung herbei, so wird sich die Zeit als annähernd genau erweisen und die Lage der „Kaufhallen von Bethanien" ermitteln lassen.

Der Statthalter von Syrien, Cestius Gallus, hatte eine Truppenmacht zusammengezogen, um Jerusalem wegen der ausgebrochenen Revolution und der Niedermetzelung der römischen Cohorte zu züchtigen. In Emmaus traf er zur Zeit des Hüttenfestes ein (Jos. jüd. Kr. II, 19, 1). Am 30. Hyperberetaios (Tischri) griff er Jerusalem an und verbrannte die Bezetha und die Neustadt (das. 19, 4). Andere Stadttheile haben nicht durch ihn gelitten; denn er gab die Belagerung Jerusalems auf und trat den fluchtähnlichen Rückzug an (das. 19, 7 fg.). Also nur die nördlichen Theile Jerusalems, die neuen Stadttheile Bezetha und Neustadt sind von Cestius' Legionen zerstört worden. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß die römische Soldatesca damals auch die nördliche Umgegend von Jerusalem verwüstet hat, wie später unter Titus. Die „Kaufhallen von Bethanien"

sind gewiß damals zerstört worden — drei Jahre vor Jerusalem, genau genommen allerdings 3 Jahre und 9 Monate und 10 Tage vor der Zerstörung des Tempels — von Marcheschwan 66 bis 10. Ab 70. Die Tradition von der Zerstörung der Kaufhallen von Bet-Hine oder Bethanien ist also historisch, sie bezieht sich auf die Verheerung zur Zeit der Expedition des Cestus Gallus. Da dieser aber nur im Norden Jerusalems barbarisch gehaust hat, so müssen nothwendiger Weise die Kaufhallen von Bet-Hine im Norden der Hauptstadt gelegen haben. Kurz, das Dorf Bethanien und das daran grenzende Beth-Phage — an dem die dritte Mauer dicht vorbeiging (o. S. 530) — lagen im Norden Jerusalems. Nun kommt uns Josephus οἶκος Ἐρεβίνθων zu statten, das wahrscheinlich mit Beth-Phage identisch ist, und das lag entschieden im Norden.

Die Evangelien geben auch ganz richtig die Lage der beiden Localitäten Beth-Phage und Bethanien an: nämlich am Oelberge (πρὸς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν). Freilich so lange man unter Oelberg nur den gestreckten Rücken im Osten Jerusalems jenseits des Kidronthales versteht, muß man irgend einen Punkt für diese Dörfer in dieser Richtung suchen und das Unglaubliche annehmen, daß Jesus und andere Festwaller täglich denselben beschwerlichen Gang von Bethanien und Beth-Phage von der Höhe des Oelberges oder von noch weiter östlich gemacht, zuerst thalabwärts, dann zur Stadt, und dann wieder zur Nachtzeit den beschwerlichen Gang zurückgelegt hätten. Wer die Gegend einmal besucht hat, wird sofort überzeugt sein, daß das Hinansteigen des Oelberges in täglicher Wiederholung kein angenehmer Spaziergang ist. Wir haben aber gefunden, daß die Abdachung im Nordwesten Jerusalems, auf dem der Hügel Bezetha lag, ebenfalls „Oelberg" genannt wurde (o. S. 495). Wenn die beiden Dörfer in dieser Richtung gelegen haben, so war der Weg von da zur Stadt und umgekehrt nicht so weit und nicht so beschwer-

lich. Man muß also die Conjectur aufgeben, Bethanien und Beth-Phage in Osten von Jerusalem und zwar so weit ab davon zu verlegen.

Noch ein anderes Zeugniß führt zu demselben Resultate. Wir haben gefunden, daß in Bethanien „Kaufhallen" waren. Kaufhallen dienen doch wohl dazu, damit Käufer sich dazu einfinden und es nicht zu unbequem haben sollen, sie aufzusuchen. Nun giebt eine talmudische Notiz an, daß auf dem Oelberge zwei Cedern standen, unter welchen Kaufhallen standen. Unter einer dieser Cedern waren vier Hallen für Opferthiere und eine dieser Hallen lieferte Tauben für alle Bedürfnisse nach Taubenopfern für den Tempel [1]). Also Kaufhallen oder Verkaufsstellen auf dem Oelberge! Konnte man wirklich den Kaufbedürftigen zumuthen, den beschwerlichen Weg zu dem Oelberg im Osten zu machen? Folglich können diese Cedern und die Verkaufshallen nur in Nordosten von Jerusalem, bei oder in Bethanien angebracht gewesen sein. Auch in Bezetha oder in der Neustadt war ein Markt mit Verkaufsläden für Wollen, Erzgefäße und Kleider [2]). Wenn in der Mischna von einem Markte der Wollhändler oder der Taubenzüchter in Jerusalem die Rede ist [3]), so muß man sich darunter die Vorstädte von

[1]) Midrasch zu Threni II, 2: שני ארזים היו בהר המשחה ותחת אחד מהן היו ארבע חנויות של מוכרי טהרות ומן האחד היו מוציאין מ' מאה גוזלות לכל חודש ומהן היו ישראל מספיקין לקנים. Versetzt lautet der Passus Jeruf. Taanit IV. p. 69a.: שני ארזים היו בהר המשחה תחת אחד מהן היו מוכרין ארבע חנויות מהודות והאחד היו מוציאין ממנו מ' מאה גוזלות בכל חודש וחודש ומהן היו מספיקין קינים לכל ישראל. Ich weiß nicht, welcher Tirone Herrn Renan bei der Ueberſetzung dieſer Stelle behilflich war. Er kannte ſie nämlich, faßte ſie aber ſo verkehrt wie möglich auf. „Auf dem Oelberge ſtanden zwei große Cedern . . . ihre Zweige dienten Schaaren von Tauben zur Wohnung" (a. a. O.).

[2]) Joſephus j. Kr. V, 8, 1. *καὶ τῆς Καινῆς πόλεως ἐριπώλια τὲ ἦν καὶ χαλκεῖα καὶ ἱματίων ἄγορα.*

[3]) Erubin X, 9: מעשה בשוק של פטמים שהיה בירושלים . . . ר' יוסי אומר שוק של צמרים היה. Das Wort פַּטָּם bedeutet nach Aruch u. Raſchi Taubenzüchter, vgl. Jom-Tob p. 29b.

Jerusalem denken. Die inneren Stadttheile, die Ober- und Unterstadt, waren Quartiere für die vornehmen Geschlechter und Reichen. Hier standen Paläste, das Rathhaus, das Archiv, der Xystos. In den engen Gäßchen der Neustadt dagegen wohnten die Handwerker und Geschäftsleute (*πλάγιοι στενωποί*). Weiter hinaus nach Norden waren Märkte für Vieh und Vögel, die für das Opferbedürfniß sorgten. Die Kaufhallen des Dorfes Bethanien müssen also im Norden und zwar außerhalb der Bezetha gelegen haben, wo freie Plätze für ganze Viehheerden waren, welche besonders zu den Festeszeiten zum Kauf feilgeboten wurden.

Wie unhistorisch und aus Parteilichkeit wahrheitswidrig die evangelischen Berichte über religiöse Zustände in der neutestamentlichen Zeitgeschichte sind, erkennt man ganz besonders an der Darstellung der Scene von Jesu angeblicher Tempelsäuberung. Nach Matthäus habe Jesus dreierlei gethan, er habe die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel gejagt, die Tische der Geldwechsler umgeworfen und endlich die Sitze der Taubenhändler umgestoßen [1]). Ob die Verkäufer, die er hinausgejagt, identisch sind mit den Taubenhändlern, oder ob er noch gegen andere Handeltreibende gewüthet hat, läßt sich aus dem Texte nicht entnehmen. Jedenfalls will der Text nur sagen, daß nur Tauben im Tempel feil geboten worden wären. Das Johannisevangelium hat aber daraus eine ungeheuerliche Scene gemacht. Jesus habe im Tempel Verkäufer von Rindern und Schafen und Tauben und auch Geldwechsler angetroffen. Er habe daher eine Peitsche gedreht, habe alle aus dem Tempel gejagt, auch die Schafe und Rinder, habe die Kassen und Wech-

[1]) Matthäus 21, 12 und ebenso Marcus 11, 15: *καὶ ἐξέβαλεν πάντας τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν κατέστρεψε καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστεράς.* Kurz in Lucas 19, 45.

seltische der Geldwechsler umgeworfen und habe zu den Taubenverkäufern gesprochen: „nehmet diese hinweg und machet nicht das Haus meines Vaters zu einem Verkaufshause“ [1]). Man erkennt leicht aus der Verschiedenheit der Darstellung, daß der Verf. des Johannesevangeliums aufgeschnitten hat. Er hat zu den Taubenverkäufern noch Ochsen- und Schafhändler hinzugefügt und Heerden von Rindern und Schafen im Tempel feilbieten lassen — um die Verworfenheit der Judäer recht grell heraustreten zu lassen. Daß die Relation ursprünglich nur von Taubenhändlern gelautet hat, verräth der Johanneïsche Text selbst, indem er nur an diese eine Anrede halten läßt. Warum nicht viel eher an die Rinder- und Schafhändler? Diese müssen wir also aus der Geschichte streichen. Rinder und Schafe sind niemals im Tempel feilgeboten worden; es wäre auch kein Raum für sie gewesen. Es ist im Gegentheil ausdrücklich bezeugt, daß der Viehmarkt nicht nur entfernt vom Tempel, sondern auch entfernt von der Stadt Jerusalem war. Es werden nämlich drei Plätze bezüglich gefundener Geldstücke unterschieden: der Viehmarkt, die ganze Stadt Jerusalem und der Tempelberg [2]).

[1]) Johannes 2, 14—16. *καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τὰς πωλούντας βόας καὶ πρόβατα κ. τ. λ.*

[2]) Schekalim VII, 2 und Parall.: מעורת שנמצאו לפני סוחרי בהמה . . . כהר הבית . . . בירושלים. Aus einer Nachricht scheint zwar hervorzugehen, als wenn ganze Heerden von Kleinvieh einmal wenigstens in den Tempelraum getrieben worden wären (Jeruš. Jom-Tob II, p. 61 c.): . . . שלח והביא (ככא בן כוטא) שלשת אלפים צאן מצאן קדר והעמידן כתר הבית. Allein die Zahl ist gewiß außerordentlich übertrieben. Die Uebertreibung erscheint besonders auffallend in den Parallelstellen. In Babl. daš. 20 a. b. und in Tosephta Chagiga II. ist angegeben, als wenn Baba ben Buta bei dieser Gelegenheit sämmtliche Heerden Kedars hineingebracht und zwar gar in den innersten Vorhof des Tempels hineingebracht hätte, um die gegnerische Behauptung zu widerlegen: שלח (הלך) והביא את כל צאן קדר והעמידן בעזרה. Aber wo hätten so viele Heerden Platz im Vorhofe gehabt? Nicht hundert hätten in dem Raum zwischen dem Weiberhofe und dem Altar untergebracht werden können. Diese Ueber-

Die Johanneïsche Scene von Jesu Tempelsäuberung mit der Peitsche und den Ochsen und Schafen ist also rein erfunden; aber nicht minder die in den synoptischen Evangelien gemäßigte Erzählung von den Taubenverkäufern und den Wechseltischen. Wir haben bereits den Verkaufplatz für Taubenopfer kennen gelernt; er lag ziemlich weit ab von Jerusalem unter den Cedern von Beth-Hine oder Bethanien. Nicht einmal Wechseltische für die Sammlung der Tempelspenden oder Schekalim waren innerhalb der Tempelräume oder auch nur auf dem Berge, dem freien Raume vor dem Tempel, aufgestellt. Wenn es heißt: am fünfzehnten Adar wurden Wechseltische für die Tempelsteuer in der Provinz und am fünfundzwanzigsten im Heiligthum aufgestellt (Schekalim I. 3): (בחמשה עשר בו (באדר) שלחנות היו יושבין במדינה בעשרים וחמשה ישבו במקדש), so bedeutet das Wort „im Heiligthum" (במקדש) hier, wie an anderen Stellen in Jerusalem. In einem der Tempelräume wurden lediglich Marken für Ankauf von Wein ausgegeben, worüber Beamte deligirt waren (das. IV. 1; 5).

Kehren wir von dieser für die Berichtigung von eingenisteten Irrthümern nothwendigen Digression zu unserem Hauptthema zurück. Es hat sich uns als sicher folgende Resultate ergeben. Die Vorstadt Bezetha bestand aus zwei Quartieren, der Neustadt, rings um den hohen Hügel Bezetha, dem niedrigen Theile, welcher früher angebaut war, und dem eigentlichen Bezetha auf dem Hügel selbst. Beide lagen in dem Terrain, das sich nördlich vom Tempel erstreckt hat, die Neustadt mehr östlich und die Bezetha mehr westlich. Die letztere Vorstadt wurde erst von Agrippa II. umwallt, aber die Mauern konnten wegen Mißtrauen des römischen Hofes nicht vollendet werden. Indessen muß die Umwallung doch geschlossen gewesen sein. Beide Vorstädte nahmen einen ziemlichen Raum ein, etwa 6 Stadien. Beide

treibung beweist also gar nichts, zumal nicht für den Verkauf von Kleinvieh, sei es auch nur auf dem Tempelberg.

galten in der letzten Zeit als Bestandtheile Jerusalems und hatten einen, wenn auch verschiedenen geheiligten Charakter, die Neustadt galt als vollkommen mit der Altstadt gleich, die Bezetha dagegen wurde von den „Genossen" nicht als consecrirter Stadttheil angesehen. In keinem von Beiden kann ein Begräbnißplatz oder Grabeshöhlen angebracht gewesen sein, sonst hätten die Opfertheile nicht von Laien darin verzehrt werden dürfen. Daraus folgt, daß Golgatha oder das Grab, worin Jesus beigesetzt wurde, weit ab auch von diesen Vorstädten gelegen haben muß. Die gegenwärtige Lage der Grabeskirche inmitten des heutigen Jerusalem beruht auf einer mönchischen Fiction. Das Terrain, auf welchem beide Vorstädte lagen, wurde auch als „Oelberg" bezeichnet, ja auch noch dasjenige, welches außerhalb desselben lag. Auf diesem lagen die Dörfer oder Vorstädte Beth-Phage und Bethanien (Bet-Hine) und zwar nördlich von der Bezetha. Die nördliche Mauer um diesen neuen Stadttheil streifte an Beth-Phage vorüber. In Bethanien waren Verkaufsplätze, wo auch Opferthiere eingekauft zu werden pflegten. Hier hatte das Synhedrion, um sich seiner gesetzgebenden Funktion zu entledigen, eine Zeitlang seinen Sitz aufgeschlagen, in einer der Hallen von Beth-Hine. Als diese aber von Cestius zerstört worden waren, verlegte es wieder seinen Sitz innerhalb Jerusalems in die Quaderhallen des Tempels. Hier fungirte es während der Revolutionszeit von 66 bis Sommer 70, bis zum Untergang Jerusalems.

Die Religionsphiloſophie des Abraham ibn Daud aus Toledo.

Ein Beitrag zur Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie und der Philoſophie der Araber.

(Fortſetzung.)

Erſtes Kapitel.

Die Veranlaſſung zur Abfaſſung des Buches Emunah Ramah, die Grundtendenz desſelben. Die Aufgabe der Philoſophie, ihr Verhältniß zu den anderen Wiſſenſchaften und zur Religion. Eintheilung und Methode der Darſtellung.

Das Buch „Emunah Ramah" ſtellt ſich in der Einleitung als eine Epiſtel dar, gerichtet an einen jüngeren Freund, der ſich vor Jahren ſchon an A. b. D. mit der Bitte gewendet habe, ihm über das Problem der menſchlichen Willensfreiheit, von deſſen ungenügender Löſung er ſich tief beunruhigt fühle, ſeine Anſicht mitzutheilen. Schon in dieſer erſten Zuſchrift hatte der Freund und Schüler A. b. D.'s die der Annahme der menſchlichen Willensfreiheit entgegenſtehenden Schwierigkeiten genau bezeichnet[1]) und der Hoffnung Ausdruck gegeben, in der Antwort ſeines Lehrers eine eingehende Erörterung derſelben zu finden.

[1]) Es ſind die bekannten, aus der Unvereinbarkeit der menſchlichen Willensfreiheit mit der göttlichen Allmacht und Vorſehung ſich ergebenden Schwierigkeiten und die widerſpruchsvollen Aeußerungen der heiligen Schrift über dieſen Punkt, vgl. Em. Ram. Anfang. Eine philoſophiſche Schrift, in der er die ihm von einem Freunde vorgelegten Fragen beantworten will (vgl. Einleitung) hat auch Al-Gazâli (geſt. 1111) verfaßt. Vgl. Munk Mélanges de Philosophe Juive et Arabe S. 368.

Diese Hoffnung war jedoch getäuscht worden, denn A. b. D. hatte eine tiefere und principielle Erörterung der angeregten Frage nicht ohne Absicht, wie es scheint, vermieden und sich, ohne die philosophische Seite derselben zu berühren, auf eine Darstellung der schriftgemässen Auffassung der menschlichen Willensfreiheit beschränkt. Die Hauptschwierigkeit, über dieses Problem zur Klarheit zu gelangen, so hatte die Antwort gelautet, sei in der unentschiedenen Haltung der Schrift zu suchen, da sich aus derselben ebenso gut gegen wie für die menschliche Willensfreiheit Belegstellen anführen ließen. Einem solchen scheinbaren Widerspruche gegenüber müsse jedoch folgende Interpretationsregel festgehalten werden. Wenn auch im Allgemeinen die Aussprüche der heiligen Schrift nach ihrem einfachen Wortsinn aufgefaßt werden müssen, so giebt es doch einzelne Stellen, wo derselbe ohne eine ergänzende Erläuterung zu keinem befriedigenden Verständniß führen würde. Wo z. B. der Wortsinn zweier Sätze miteinander in Widerspruch stände, da muß eine Umdeutung vorgenommen werden, durch welche der Sinn des einen Satzes dem des anderen näher gebracht wird; und zwar ist diese Umdeutung an demjenigen von den beiden Sätzen vorzunehmen, gegen den auch die menschliche Vernunft Einspruch erhebt. Die heilige Schrift enthält nämlich in der That einzelne Aussprüche, die sich, um dem Verständniß des Volkes entgegenzukommen, der hergebrachten, vulgären Anschauung anbequemen (z. B. die Anthropomorphismen) und darum auch ihrem einfachen Wortsinn nach gar nicht als objektive Wahrheit gelten wollen. Eine, unter diesem Gesichtspunkt vorgenommene, Prüfung der auf die Willensfreiheit bezüglichen Schriftaussprüche könne daher ihrem Wortsinne nach auch nur diejenigen gelten lassen, die für die Willensfreiheit aussagen, da gegenüber den schwerwiegenden Gründen, die gegen den Determinismus sich erheben, der nicht nur unserem

sittlichen Bewußtsein widerstrebe [1]), sondern auch mit sich selbst in die unauflösbarsten Widersprüche gerathe, die von Seiten der menschlichen Vernunft gegen die Willensfreiheit geltend gemachten Gründe durchaus nicht in's Gewicht fallen können.

Wie man aus dieser, der Einleitung zu Emunah Ramah entnommenen, Skizze seines ersten Sendschreibens sieht, hatte sich A. b. D. in demselben gleichsam durch einen Machtspruch für das Uebergewicht der die Annahme der Willensfreiheit unterstützenden Gründe entschieden, ohne sich auch nur im Entferntesten auf eine Abwägung der Gegengründe einzulassen. Diese kurze Abfertgung hatte jedoch ihren Zweck verfehlt und die Gewissensskrupel und Bedenken seines Korrespondenten, dessen geistige Kapazität er zu Anfang wohl unterschätzt haben mag, durchaus nicht zu beschwichtigen vermocht, so daß A. b. D. nunmehr den Entschluß faßte, einen schon seit langer Zeit in ihm schlummernden Gedanken zur Ausführung zu bringen [2]) und in einer eingehenden Untersuchung diesen Gegenstand einer möglichst erschöpfenden Behandlung zu unterziehen.

Mit diesem umständlichen Bericht über die Veranlassung zu seinem Werke scheint A. b. D. gewissermassen eine Rechtfertigung seines Unternehmens zu beabsichtigen und einem Vorwurf begegnen zu wollen, der auch später noch gegen die Veröffentlichung philosophischer Werke aus gewissen Kreisen erhoben zu werden pflegte. Der Leser des More Nebuchim z. B. wird sich hierbei an die ängstliche und fast an Geheimnißthuerei grenzende Scheu erinnern, mit der Maimonides zuweilen glaubt seine wahre Meinung zurückhalten oder gegen die rücksichtslose Weiterverbreitung der von ihm dargelegten Ansichten Einsprache

---

[1]) Em. Ram. S. 2 Text: והיא (הדבה) עם וה גדולה ומגונה.

[2]) Em. Ram. S. 2 Text: והנה הניע הא ל יתי ממני דבר שהיה שוקט בי.

erheben zu müſſen. Man braucht ſich jedoch nur die nach Veröffentlichung des More ausgebrochenen heftigen und langandauernden Kämpfe zu vergegenwärtigen, um dieſe Aengſtlichkeit gar wohl berechtigt zu finden. In den, dem ausſchließlichen Talmudſtudium ergebenen, Gelehrtenkreiſen glaubte man ſich auf Grund einiger mißverſtandenen Talmudſtellen [1]) der Beſchäftigung mit den profanen Wiſſenſchaften und vor Allem mit der Philoſophie widerſetzen zu müſſen; ängſtliche Gemüther konnten ſich der Beſorgniß vor den, dem religiöſen Glauben von der Ausbreitung dieſer Forſchungen angeblich drohenden Gefahren nicht entſchlagen. Unſer A. b. D. war jedoch nicht der Mann, der ſich durch ſolche Bedenklichkeiten von der Ausführung ſeines Unternehmens hätte abſchrecken laſſen. Er iſt allerdings vorurtheilsfrei genug, um auch dem naiven Glauben ſein Recht einzuräumen, und er ſpricht es offen aus, für diejenigen, deren Denkbedürfniß durch die herkömmliche Auffaſſung der überlieferten Glaubenslehren befriedigt ſei, und die daher auch an den bei tieferem Nachdenken ſich darbietenden Zweifeln keinen Anſtoß nähmen, ſei ſein Buch gar nicht geſchrieben [2]). Allein ebenſo energiſch wahrt er auch der Vernunft ihr Recht und weiſt die Zumuthung, der Wiſſenſchaft auf irgendwelchem Gebiete willkürliche Schranken zu ſetzen, mit aller Entſchiedenheit ab [3]). Die gewaltſame Unterdrückung der wiſſenſchaftlichen Forſchung erſcheint ihm vielmehr als ein frevelhafter Eingriff in den Plan der göttlichen Vorſehung; denn dieſe würde dem Menſchen, wenn ſie in ſeiner freien Denkthätigkeit ein Unrecht erblickt hätte, auch die Fähigkeit hierzu nicht verliehen haben [4]). Uebrigens würden die Zweifel und Bedenken

[1]) Miſchna Chagiga 2, 1. Talmud bab. Chagiga 11, 13 u. a. a. O.
[2]) Em. Ram. S. 4 Text, deutſche Ueberſetz. S. 5.
[3]) Daſ. S. 103 Text, deutſche Ueberſ. S. 133 u. a. a. O.
[4]) Daſ.

durch die ſein Korreſpondent ſich ſo beunruhigt fühle, auch von vielen anderen denkenden Männern in ſeiner Umgebung getheilt, und daher erſcheine es ihm als ein ebenſo zeitgemäßes, wie verdienſtliches Werk, zur Beſeitigung derſelben nach Kräften beizutragen [1]).

Es ſei der Mangel an wiſſenſchaftlichem Sinn und die Theilnahmloſigkeit, in welcher ſelbſt die ernſteren und denkfähigeren unter den Zeitgenoſſen der Philoſophie und den profanen Wiſſenſchaften gegenüber verharrten, welche die Schuld an, der ſo beklagenswerthen Unklarheit und Unſicherheit trügen, die im Judenthum ſelbſt in Betreff der bedeutſamſten und grundlegenden Glaubenswahrheiten herrſchend geworden ſei. In früheren Zeiten ſei das anders geweſen, da hätten die hervorragendſten Lehrer des Judenthums, wie Rabbi Jochanan ben Sakai, Samuel und die jedesmaligen Mitglieder des Synedriums auch die höchſten Probleme der Wiſſenſchaft in den Kreis ihrer Betrachtung gezogen, und es ſeien uns die trefflichſten und werthvollſten Ausſprüche von ihnen auch nach dieſer Richtung hin überliefert. Die ablehnende Haltung der jüdiſchen Gelehrten der Philoſophie gegenüber, über welche A. b. D. ſich hier beklagt, darf man allerdings nicht als eine charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit gerade ſeiner Zeit anſehen. Bekanntlich äußert ſich in ähnlicher Weiſe auch Saadia über den unphiloſophiſchen und unwiſſenſchaftlichen Sinn ſeiner Zeitgenoſſen [2]), in noch weit härteren Ausdrücken geißelt Bachja ibn Pakuda in der Einleitung zu den Herzenspflichten die zu ſeiner Zeit herrſchende einſeitige Richtung des Talmudſtudiums [3]), und auch Maimonides geben dieſelben Erfahrungen ſo oft Veranlaſſung zu ſeinen von Geringſchätzung und Bitterkeit erfüllten Angriffen gegen das jeder

[1]) Daſ. S. 2 Text, deutſche Ueberſ. S. 2.
[2]) Einleitung zu Emunoth we-Deoth.
[3]) Wir kommen auf die betreffende Stelle noch einmal zurück.

wiſſenſchaftlichen Erkenntniß abgeneigte Gelehrtenthum des Judenthums ſeiner Zeit. Der Kreis von Gelehrten, welcher an philoſophiſchen Beſtrebungen und an abſtrakten Denken Gefallen findet, iſt eben zu jeder Zeit ein engbegrenzter; damals aber hatten mannigfache, hier nicht weiter zu erörternde Urſachen zuſammengewirkt, um dieſe Erſcheinung in der jüdiſchen Sphäre jener Periode noch greller als ſonſt hervortreten zu laſſen. Männern wie Saadia, Abraham ibn Daud, Maimonides u. A. war es eben vorbehalten auch hierin Wandel zu ſchaffen und das wiſſenſchaftliche Streben innerhalb des Judenthums zu hoher und ungeahnter Blüthe zu bringen.

Es iſt ein verbreiteter Irrthum, fährt A. b. D. fort, daß die Beſchäftigung mit philoſophiſchen Spekulationen gefahrbringend für den Glauben ſei. Die „wahre Philoſophie“ [1]) führt jedoch von der Religion nicht ab, ſondern iſt vielmehr geeignet, den Glauben an dieſelbe zu feſtigen und zu kräftigen. Die wichtigſten Grundlehren des Judenthums ſtehen mit den Lehren der wahren Philoſophie in innigſter Uebereinſtimmung, und darum iſt es ſogar eine Pflicht des denkenden Iſraeliten, ſich dieſer Uebereinſtimmung bewußt zu werden und, wo dennoch ein Widerſpruch zwiſchen Glauben und Denken hervorzutreten ſcheine, einen Ausgleich herbeizuführen. Gefährlich für die Religion und zum Abfall von ihr führend iſt nur eine oberflächliche Beſchäftigung mit der Philoſophie, davon können uns die Erfahrungen, ſowohl aus der unmittelbaren Gegenwart, wie aus der Vergangenheit überzeugen, denn auch die bekannte Erzählung des Talmud von den vier Geſetzeslehrern, die in's Paradies bringen wollten, will nichts Anderes als uns die Gefahr einer unbeſonnenen und voreiligen

[1]) Daß A. b. D. unter der „wahren Philoſophie“ die Philoſophie der arabiſchen Ariſtoteliker, Alfarabi's und Ibn Sina's, verſtehe vgl. Einleitung S. 476.

Spekulation vor Augen führen [1]). Es giebt aber Menſchen die nicht kräftig genug ſind, um die Leuchte der Religion in der Rechten feſtzuhalten, während ſie mit der Linken die Leuchte der Wiſſenſchaft erfaſſen, und ſo kommt es, daß zuweilen durch das Entzünden der Leuchte der Wiſſenſchaft die Leuchte der Religion zum Erlöſchen gebracht wird. Allein die Berufung auf die nachtheiligen Folgen einer ſo leichtfertig unternommenen Spekulation iſt noch keine Rechtfertigung für diejenigen, die darum jeder Beſchäftigung mit der Wiſſenſchaft, namentlich der metaphyſiſchen, entſagen und ihr ganzes Leben ausſchließlich dem Studium ſolcher Dinge zuwenden, die als Zweige der allgemeinen Religionswiſſenſchaft mit einem geringeren Aufwand von Geiſt zu bewältigen ſind, während ſie die Wurzeln und den Stamm der Religionswiſſenſchaft, auf die ihr Denken vorzugsweiſe hätte gerichtet ſein müſſen, keiner Beachtung würdigen [2]). Abraham ibn Daud iſt von der, alle anderen Wiſſenſchaften hochüberragenden, Bedeutung der Philoſophie und von ihrer Aufgabe, gleichſam den Zielpunkt und die Konzentration aller Einzelwiſſenſchaften zu bilden, ſo durchdrungen, daß er geradezu das Zeichen eines beſchränkten Geiſtes darin erblickt, wenn Jemand ſich irgendwelchem Fachſtudium mit ſolcher Aus-

[1]) Talmud bab. Chagiga 14b. „Vier haben den Verſuch gemacht, in's Paradies zu bringen: Rabbi Akiba, Ben-Aſai, Ben-Soma und Eliſa-Acher. Ben-Aſai that einen Blick hinein und ſtarb, Ben-Soma that einen Blick hinein und iſt nicht ohne Schaden davongekommen, Eliſa-Acher hat die Pflanzungen umgehauen, nur R. Akiba iſt unverſehrt, wie er eingetreten, auch aus dem Paradies zurückgekehrt". A. b. D. ſcheint in dieſer vielgedeuteten Erzählung den Nachdruck auf das Wort: הציץ zu legen und ſo die Schuld an dem unglücklichen Ausgang dem unvorbereiteten Hineinſchauen zuzuſchreiben.

[2]) Die obige Darſtellung ergiebt ſich, wenn man in unſerem Text, der ſonſt keinen rechten Sinn hat, eine kleine Aenderung vornimmt. Für ולא muß אלא geleſen werden, dann lautet die Stelle: ונמשך לזה ג"כ שלא ידעו שרשי הדת ועיקריה, אשר כהם ראוי שיהיה רוב עיונם ודיוקם, אלא ענפיה אשר יספיק בהם עיון מעט (ולא). Em. Ram. S. 2 Text.

ſchließlichkeit widmet, daß er darüber den eigentlichen Zweck aller Wiſſenſchaft, die nur durch die Philoſophie zu erlangende Aufklärung über die höchſten Fragen ganz und gar vergißt. Als Maaßſtab für die Beurtheilung des Werthes der einzelnen Wiſſenſchaften darf in erſter Reihe nicht ihre praktiſche Verwendbarkeit im Leben, ſondern muß ihre ideale Bedeutung angenommen werden, ihr Rang beſtimmt ſich nach dem größeren oder geringeren Beitrag, den ſie der Philoſophie zur Löſung der höchſten Fragen zu bieten vermögen. Das Verhältniß der einzelnen Wiſſenſchaften zu einander und zur Wiſſenſchaft überhaupt, d. i. zur Philoſophie, ſtellt A. b. D. in folgendem überaus treffenden Gleichniß dar [1]). Erkenntniß und Wiſſenſchaft, ſagt er, bilden den Vorzug des Menſchen vor allen anderen Geſchöpfen und ſind daher auch als das der Entwicklung des Menſchen geſteckte Ziel zu betrachten. Die Einzelwiſſenſchaften aber ſtellen gleichſam eine Stufenfolge von Erkenntniſſen dar, die zu der letzten und allen gemeinſamen, der Erkenntniß Gottes führen ſoll. Für die Erreichung dieſes Zieles hat der Leib des Menſchen keine andere Bedeutung als für denjenigen, der ſich ein beſtimmtes Reiſeziel geſetzt hat, das Reitthier, auf dem er ſeine Reiſe zurückzulegen gedenkt. Nun aber giebt es Menſchen, die aus Mangel an Einſicht gar niemals an die Erreichung ihres Zieles denken, ſondern ſich immer nur mit der Verſorgung ihres Reitthiers zu ſchaffen machen. Der Sinn der Einen iſt nur auf Speiſe und Trank gerichtet, ihr ganzer Lebenszweck geht alſo gleichſam in der Sorge für das Futter des Thieres auf, andere wieder legen übermäßigen Werth auf äußeren Aufwand, auf Luxus in Kleidung u. ſ. w., ihnen alſo ſcheint nur die Schönheit des Sattels, des Geſchirrs, der Zügel u. ſ. w. am Herzen zu liegen, wieder andere, und das ſind die Aerzte, verbringen ihr ganzes Leben damit, alle nur erdenklichen Krank-

[1]) Em. Kam. S. 45 Text, deutſche Ueberſ. S. 57.

heiten und deren verſchiedene Heilmethoden zu ſtudieren, ſie erſchöpfen ihre ganze Kraft mithin in der Sorge für die Geſundheit des Thieres. Damit ſoll nicht etwa der Werth der mediciniſchen Wiſſenſchaft beſtritten werden, mittelbar kann dieſelbe ſogar auch die höheren, idealen Beſtrebungen fördern, indem ſie dem Menſchen durch Erhaltung und Verlängerung des Lebens die Möglichkeit gewährt, in ſeinem Streben nach dem Ziele immer weiter fortzuſchreiten und eine immer höhere Stufe der Vollkommenheit zu erreichen. Allein Nichts deſto weniger thut derjenige, der in der Beſchäftigung mit dieſer Wiſſenſchaft den ausſchließlichen Zweck ſeines Daſeins erblickt, ſeiner Seele Gewalt an. Noch viel weniger iſt es der Würde des Menſchen enſprechend, ſein ganzes Leben der Erforſchung der Sprache und ihrer Regeln zu widmen [1]), oder gar dem Studium der Arithmetik und der Löſung ſpitzfindig erſonnener Aufgaben, die in Wirklichkeit gar niemals zur Anwendung kommen [2]); ein nothwendiges Erforderniß für die Wiſſenſchaft iſt nur die Pflege desjenigen Theiles der Arithmetik, die der Aſtronomie und ihren Berechnungen dient. Das Studium der Fachwiſſenſchaften, wenn es auch in ſeiner Iſolirung hinter dem eigentlichen Zweck der menſchlichen Erkenntniß zurückbleibt, iſt jedoch immerhin noch achtungswerth, ſolange ihm ein reines, wiſſenſchaftliches Intereſſe zu Grunde liegt. Geradezu verächtlich aber iſt die Erniedrigung der Wiſſenſchaft zu Erreichung materieller Zwecke, zum Broderwerb, zur Befriedigung der Eitelkeit und Ruhmſucht u. ſ. w. A. b. D. verſpottet dieſen banauſiſchen Betrieb der Wiſſenſchaft

---

[1]) Wohl im Hinblick auf das in jüdiſchen Kreiſen damals ſo eifrig betriebene Studium der Grammatik. Beſchränkung im Studium der Grammatik, der Sprachkunde, der Dichtkunſt empfiehlt auch Bachja ibn Pekuda. Thor V, 5.

[2]) Das von A. b. D. angeführte Beiſpiel iſt freilich ein ziemlich einfaches Rechenexempel.

und die kleinliche Art gewisser Gelehrten, indem er dieselben auf Grund eines, einem arabischen Schriftstellers entnommenen, witzigen Gleichnisses als „Fadendreher" bezeichnet. Ein Weiser nämlich vergleicht den Zustand des Menschen in diesem irdischen Leben dem Zustand eines Sklaven, dem man unter gewissen Bedingungen nicht nur die Freiheit, sondern dazu noch die Verleihung einer Königskrone versprochen habe, wenn es ihm nämlich gelänge, alle Hindernisse zu überwinden, eine Wallfahrt (nach Mecka), zu unternehmen und dort die Festesfeier zu begehen. Sollte er jedoch das Ziel der Wallfahrt nicht erreichen, dieselbe aber wenigstens unternommen haben, so habe er zwar auf die Königskrone keinen Anspruch, doch sei die Freiheit ihm gewährt. Allein wenn er die Wallfahrt auch nicht einmal angetreten hätte, dann müßte er für immer Sklave bleiben. Will nun der Sklave den ausgesetzten Preis erringen, so muß er zunächst, ohne sich allzulange bei unbedeutenden Einzelheiten aufzuhalten, die Vorbereitungen zur Reise treffen, sodann die Wallfahrt so schnell wie möglich antreten und unaufhaltsam ihrem Ziel nachstreben. Will Jemand jedoch bei der Vorbereitung zur Reise jeden, noch so unwahrscheinlichen Fall in Erwägung ziehen, dann wird er niemals zur Reise selber kommen, denn die Zahl der möglichen Fälle, auf die sich seine Vorkehrungen dann erstrecken müßten, ist eben unerschöpflich. So könnte er z. B. die kostbare Zeit mit „Fadendrehen" verschwenden, weil er möglicher Weise eines Fadens bedürfen würde, um den Schlauch, in dem er Wasser mit sich führen würde, zu flicken, wenn derselbe etwa reißen sollte. Die Thätigkeit so manches Brodgelehrten ist nichts weiter als solche Fadendreherweisheit. Die Pflege der Fachwissenschaften, die, wie die Arzneikunde und die Rechtswissenschaft [1]), nur für dieses irdische Leben nutzbar sind, ist der Be-

[1]) Wie aus der weiteren Darstellung ersichtlich ist, stellt A. b. D. die Medicin doch noch über die Jurisprudenz.

ſchäftigung mit den Vorbereitungen zur Reiſe zu vergleichen, namentlich wenn ihnen jedes ideale Moment abgeht und der Arzt z. B. ſeine Kunſt nicht auch aus Menſchenliebe, ſondern einzig und allein um des Gelderwerbes willen ausübt. Wer ſich aber innerhalb der Grenzen dieſer Fachwiſſenſchaften gar noch neue Beſchränkungen auferlegt, in der Jurisprudenz z. B. einer unfruchtbaren Kaſuiſtik obliegt und ſeine Zeit mit dem Erſinnen ſchwieriger, in der Wirklichkeit gar nicht vorkommender Fälle verſchwendet, der kann eben wie jener Thor niemals mit dem „Fadendrehen" fertig werden. Hingegen gleicht derjenige, deſſen Streben, wenn auch nicht der höchſten Erkenntniß, ſo doch der Läuterung und Reinigung der Seele von den ihr anhängenden Schwächen und Gebrechen gewidmet iſt, dem Sklaven, der die Wallfahrt wenigſtens angetreten und dadurch die Freiheit erlangt hat. Das eigentliche Ziel jedoch und mit dieſem zugleich die Königskrone erreicht nur der, der ſich zur höchſten Erkenntniß, zur Erkenntniß Gottes, emporſchwingt.

Wird hier in echt ariſtoteliſcher Weiſe das Hauptgewicht auf die Theorie gelegt, als das oberſte Ziel der menſchlichen Entwicklung die Erkenntniß hingeſtellt, und nur derjenige, der zur höchſten Stufe der Erkenntniß emporgeſtiegen iſt, auch als des höchſten Preiſes würdig befunden, ſo bezeichnet A. b. D. an einer anderen Stelle wieder in faſt ſokratiſchem Geiſte die Praxis als den Endzweck der Philoſophie[2]), wie er auch in der Anleitung des Menſchen zur Erlangung der Glückſeligkeit die Aufgabe der praktiſchen Philoſophie erblickt[3]). In dieſer, dem ſonſtigen Geiſte ſeines Syſtems eigentlich widerſprechenden, Betonung der praktiſchen Tendenz der Philoſophie drückt

[1]) Dasſelbe unwillige Urtheil über die Ausſchreitungen der (talmudiſchen) Kaſuiſtik füllt auch Bachja ibn Pakuda Einleitung zu den „Herzenspflichten", daſ. Pforte V, 5.

[2]) Em. Nam. S. 4 Text, deutſche Ueberſ. S. 6.

[3]) Daſ. S. 98 Text, deutſche Ueberſ. S. 126.

ſich wohl eine Reaktion des religiöſen Bewußtſeins aus, das gegenüber der Ueberſchätzung der philoſophiſchen Theorie auch der Praxis des religiöſen und ſittlichen Verhaltens zu ihrem Recht verhelfen will. Der nicht ohne Grund gegen Maimonides erhobene Vorwurf, in das Judenthum durch die der philoſophiſchen Theorie von ihm eingeräumte bevorzugte Stellung ein demſelben fremdes, exkluſives Moment hineingetragen zu haben, ſcheint auch unſerem Philoſophen ſchon vorzuſchweben und um demſelben zu entgehen, hebt A. b. D. mit Nachdruck bei jeder ſich darbietenden Gelegenheit den Vorzug der jüdiſcheu Religion vor jeder, auch der höchſtentwickelten philoſophiſchen Theorie hervor. Die Erkenntniſſe, in deren Beſitz die Philoſophie erſt nach mehrtauſendjähriger Entwicklung und nur allmälig nach Ueberwindung der ſchwerſten und verhängnißreichſten Irrthümer gelangt iſt [1]), ſind den Bekennern des Judenthums durch Offenbarung von Urbeginn an verliehen worden; die Thora hat ihren Bekennern das Ergebniß der mühſeligſten Spekulationen und einer unermüdlich durch Jahrtauſende fortgeſetzten Geiſtesarbeit von Anfang an in ſo unübertrefflicher Klarheit entgegengebracht, daß dieſe dem iſraelitiſchen Volke verliehene Weisheit in der That die Bewunderung und das Staunen der Völker verdient. (Deuteron. 4, 6) [2]). Von gewiſſen Wahrheiten, den auf die Moral bezüglichen, darf ſogar als wahrſcheinlich angenommen werden, daß die Philoſophie zu denſelben überhaupt nicht auf dem Wege ſelbſtſtändiger Forſchung, ſondern nur unter dem

[1]) Daſ. S. 62 Text, deutſche Ueberſ. S. 79. Es iſt dort von der Entwicklung des Monotheismus die Rede und A. b. D. meint, daß derſelbe in der Philoſophie ſeit 1500 Jahren ſo ziemlich unbeſtritten ſei. Da Emunah Ramah im Jahre 1161 verfaßt iſt (vgl. S. 462) ſo wird hiermit die Blüthezeit des im Jnhre 384 v. Chr. geborenen „wahren Philoſophen", des Ariſtoteles, auf's Genaueſte angegeben.

[2]) Em. Ram. S. 4 Text, deutſche Ueberſ. S. 6, daſ. S. 57 Text, deutſche Ueberſ. S. 72; daſ. S. 62 Text, deutſche Ueberſ. S. 79.

Einfluß der Lehren der heiligen Schrift gelangt ſei [1]). So bietet denn die Kenntniß der göttlichen Offenbarungslehren dem Gläubigen durch die Uebereinſtimmung derſelben mit den grundlegenden Wahrheiten der Philoſophie und der Wiſſenſchaft [2]) auch ohne mühſame Forſchung die Möglichkeit [3]), zu einer ſonſt nur dem Philoſophen erreichbaren Stufe der menſchlichen Erkenntniß zu gelangen. Dies darf als die, wenn auch nicht ganz deutlich ausgeſprochene, Anſicht A. b. D.'s bezeichnet werden, womit jedoch keineswegs geſagt ſein ſoll, daß nicht auch für unſeren Philoſophen das *höchſte* Ziel der menſchlichen Entwicklung nur in der *bewußten* und *denkenden* Aneignung der der Philoſophie und der Offenbarung gemeinſamen Wahrheiten beſtehe [4]).

Als die in ſeinem Buche zu löſende Aufgabe bezeichnet A. b. D. eine ebenſo auf die Ergebniſſe der Philoſophie, wie auf die Ausſprüche der heiligen Schrift gegründete Erörterung über die Willensfreiheit des Menſchen und die ſonſtigen Grundwahrheiten des Judenthums; das ſeinem ſchriftſtelleriſchen Unternehmen geſteckte Ziel gehe dahin, die Denkenden unter ſeinen Zeitgenoſſen über die Glaubenslehren des Judenthums und deren Uebereinſtimmung mit den Lehren der „wahren Philoſophie" aufzuklären. Es liege jedoch in der Natur philoſophiſcher Probleme, daß ſie ſich nicht einzeln und abgetrennt voneinander, ſondern nur im Zuſammenhang eines geſchloſſenen Gedankenſyſtems in befriedigender Weiſe behandeln ließen. Er müſſe daher gleichfalls das *ganze* Gebiet der Wiſſenſchaft zur Dar-

[1]) Daſ. S. 101 Text, deutſche Ueberſ. S. 130.

[2]) Es iſt jedoch nicht gerade unbedingt nöthig, meint A. b. D., daß *alle* Wiſſenſchaften, z. B. auch die Aſtronomie (oder beſſer Aſtrologie) mit der Schrift übereinſtimmen. Em. Nam. S. 68 Text, deutſche Ueberſ. S. 86, (falſch wiedergegeben).

[3]) Em. Nam. S. 4 Text, deutſche Ueberſ. S. 6.

[4]) Vgl. Em. Nam. S. 47 Text, deutſche Ueberſ. S. 60.

stellung bringen und dem Leser, ohne freilich auf die specielleren Fragen einzugehen, auch die Grundzüge der Physik und Metaphysik vor Augen führen, um so in systematischer Folge zu denjenigen Fragen zu gelangen, auf deren Erörterung es ihm hauptsächlich ankomme. A. b. D. giebt in der Einleitung eine Uebersicht über den gesammten Inhalt seines Buches, weist den logischen Zusammenhang der in demselben erörterten Fragen und die Art der Vertheilung des Stoffes auf die drei Hauptabschnitte des Buches nach [1]). Mit einem spöttischen Seitenblick auf Gebirol's ermüdende Weitschweifigkeit in der Darstellung, die dieselber empfundene Schwäche ihrer Beweisführung durch die Häufung von Beweisen zu verbergen suche und vielleicht dem Wahne entsprungen sei, daß eine Menge schlechter Beweise den einen richtigen zu ersetzen vermöge [2]), giebt A. b. D. dem Leser das Versprechen, er werde sich stets der möglichsten Kürze befleißigen und auf die pedantische Einkleidung seiner Gedaken in logische Formeln und Syllogismen gern verzichten.

Was die von A. b. D. gewählte Form der Darstellung

---

[1]) Unser Text hat hier offenbar eine Lücke, die auch dem Herausgeber nicht hätte entgehen dürfen. Obschon bereits in der kurzen, der Einleitung vorangestellten, Inhaltsangabe des ganzen Buches von drei Hauptabschnitten die Rede war, geschieht hier in der ausführlicheren Inhaltsangabe des dritten Buches gar keine Erwähnung. Die den Inhalt des zweiten Hauptabschnitts skizzirenden Worte sind ferner in Sinn und Construction durchaus unverständlich. Die Lehren über das richtige politische und ethische Verhalten (Em. S. 3 Text, הנהגות מדיניות ומעלות המדות) können nicht, wie nach unserem Texte sich ergäbe, als aus den Glaubenssätzen abgeleitete Folgerungen bezeichnet werden. Dieselben gehören ja auch gar nicht dem zweiten, sondern erst dem dritten Hauptabschnitte an. Nach den Worten: הנחלים מהם באמונה ונוכור אותם ist daher eine Lücke anzunehmen, und dem Sinne nach ist der Text ungefähr in folgender Weise zu ergänzen: ויחדנו המאמר השני לענין הדת, ונוכור חלקיו, ונבאר הנחלים מהם באמונה ונוכור אותם (ובמאמר השלישי נבאר הרפואה הנפשית ונוכור חלקיו), שהם הנהגות מדיניות ומעלות מדות ומה שדומה לזה.

[2]) Em. Ram. S. 2 Text, deutsche Uebers. S. 4; das. S. 3 Text, deutsche Uebers. S. 5.

betrifft, ſo wird bei der Behandlung der einzelnen Fragen zunächſt die philoſophiſche Seite derſelben erörtert, und erſt dann, wenn dieſe nach der Meinung des Verfaſſers völlig erſchöpft iſt, wird durch Schriftbelege in einem beſonderen Anhang die Uebereinſtimmnng der Lehre des Judenthums mit der eben entwickelten philoſophiſchen Anſicht nachgewieſen [1]). Die Schriftauslegung A. b. D.'s bekundet oft eine erſtaunliche Gewandtheit in der Deutung des Bibelworts zu Gunſten irgendeines philoſophiſchen Gedankens oder einer logiſchen Diſtinktion, die ihm ſelber annehmbar erſcheint. Natürlich kann es aber bei dem, von ſeinem Standpunkt aus allerdings erklärlichen, Streben, für jeden Satz der arabiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie einen Beleg in der heiligen Schrift zu finden, auch an den allererzwungenſten Schriftauslegungen nicht fehlen. Charakteriſtiſch für dieſe Art von Exegeſe iſt der wunderliche Verſuch, aus dem hochpoetiſchen 139ten Pſalm die ariſtoteliſche Kategorieenlehre abzuleiten [2]), ein Unternehmen, deſſen Sonderbarkeit ſelbſt den mit den Gewaltſamkeiten der philoſophiſchen Exegeſe vertrauten Leſer überraſchen muß. Unſerem ſo klarblickenden Philoſophen ſcheinen allerdings die Bedenken nicht entgangen zu ſein, die ſich gegen die Angemeſſenheit dieſer Art von Schriftauslegung erheben, er weiß ſich über dieſelben jedoch hinwegzuhelfen durch die Erklärung, man könne in der heiligen Schrift eine unverhüllte Darſtellung philoſophiſcher Gedanken gar nicht erwarten, weil ſich dieſelbe dann völlig dem Verſtändniß des Volkes etnziehen würde. Die

[1]) Eine Ausnahme macht der letzte Theil des Buches von S. 75 (Text) bis zu Ende, wo die Schriftſtellen in die Darſtellung ſelber hineingezogen werden. Dieſer Theil behandelt die Authenticität der Schrift, die in derſelben verkommenden metaphoriſchen Ausdrücke, die ſchriftgemäße Auffaſſung der Willensfreiheit u. ſ. w., lauter Fragen, die ihre Erledigung vornämlich durch Auslegung von Bibelſtellen finden; darum war hier eine Verknüpfung von Darſtellung und Schriftauslegung zweckentſprechender.

[2]) Em. Nam. S. 8 Text, deutſche Ueberſ. S. 11.

Schrift habe ſich deshalb damit begnügen müſſen, neben ihrem auf das Verſtändniß des Volkes berechneten exoteriſchen Inhalt nur in leiſen Andeutungen auf eine eſoteriſche Auffaſſung hinzuweiſen, in der den tieferdenkenden Geiſtern eine Beſtätigung ihrer durch wiſſenſchaftliche Forſchung erlangten Erkenntniß geboten werde [1]). — Mit allen jüdiſchen Religionsphiloſophen theilt A. b. D. die hohe Werthſchätzung des aramäiſchen Targum, der ſogenannten Ueberſetzung des „Onkelos", und er macht es dem „Ueberſetzer" oder „Erklärer" der Schrift — womit wahrſcheinlich Saadia gemeint iſt [2]) — zum Vorwurf, daß er ſich dasſelbe in der Vermeidung von Anthropomorphismen nicht habe zum Vorbild dienen laſſen. — Eine nicht geringere Autorität wie den Worten der Propheten will A. b. D. den Ausſprüchen des Talmud und der alten Geſetzeslehrer beigelegt wiſſen [3]), auf deren Uebereinſtimmung mit ſeinen Anſichten er ſich auch häufig beruft. — A. b. D. liebt die Anführung von Dichterſtellen, wenn er in ihnen einen auch nur leiſen Anklang an die von ihm dargelegten Gedanken wiederzufinden glaubt. Seine poetiſchen Citate ſind den Gedichten Moſe ibn Esra's [4]), Iſaak ibn Giat's [5]),

---

[1]) Em. Ram. S. 12 Text, deutſche Ueberſ. S. 17 (die einleitenden Worte zu den Schriftbelegen); daſ. S. 19 Text, deutſche Ueberſ. S. 26.

[2]) Daſ. S. 89 Text, deutſche Ueberſ. S. 113. Unter dem מפרש muß dem Zuſammenhang nach hier ein Ueberſetzer verſtanden werden und dann kann damit nur Saadia, der Verfaſſer der arabiſchen Bibelüberſetzung, gemeint ſein, die allerdings wahrſcheinlich von einem Kommentar begleitet war. Em. Ram. S. 91 Text, deutſche Ueberſ. S. 115 wird eine chriſtliche Bibelüberſetzung und auch die Septuaginta citirt.

[3]) Em. Ram. S. 84 Text: ודברי חכמינו ז"ל אצלינו מקובלים כדברי נבואה.

[4]) Moſe ibn Esra gehört das Citat Em. Ram. S. 66 Text an. Vollſtändiger lautet die Stelle (bei Dukes, Gebirol): לא אמצאה עתה ללילות קץ ואו ! לא בא אשון ליל בתוך יומים ! כהיות זמני כין ידי תפצי כמו ! חומר והגלגל כמו אבנים. Der Ausdruck אבנים für Himmelspole findet ſich auch noch in einem anderen Gedichte Moſe ibn Esra's, vgl. Sachs, die religiöſe Poeſie der Juden in Spanien, Originale S. 22 Abhandl. S. 285 Anm.

[5]) Iſaak ibn Giat gehört das Citat Em. Ram. S. 68 Text an. Vgl. Dukes נחל קדומים S. 43, Jeſchurun ed. Kobak III, 14.

Jehuda ha-Levi's [1]) und des als Dichter von ihm gebührend anerkannten Gebirol [2]) entnommen; jedoch wird nur der letztere an einer Stelle mit Namen genannt, vielleicht um den Dichter ausgesprochene für die so häufig gegen den Philosophen zu entschädigen Mißbilligung [3]).

Wir treten nun den Ausführungen A. b. D.'s im Einzelnen näher, indem wir die von ihm in der Einleitung begründete Gedankenfolge im Wesentlichen beibehalten und dieselbe nur da verlassen, wo eine veränderte Gruppirung uns der Uebersichtlichkeit der Darstellung mehr zu entsprechen scheint.

---

[1]) Das große Stück S. 89 Text, das A. b. D. als das Erzeugniß „eines unserer ausgezeichnetsten Dichter" anführt, hat Jehuda ha-Levi zum Verfasser. Das Stück (vollständig mitgetheilt in Sachs. Die religiöse Poesie, Originale S. 28) ist ein Theil einer קרושה לשחרית י"כ.

[2]) Em. Ram. S. 61 Text.

[3]) Der „philosophirende Dichter", von dem A. b. D. S. 91 Text ein Stück aus einem Klagelied über den Tod seines Vaters anführt, ist vielleicht auch Gebirol, wenigstens enthalten die diesem Citat unmittelbar folgenden Worte ein dem Gebirol geläufiges Bild; die Form wird nämlich das die Materie bestrahlende Licht genannt (vgl. Mekor Chajim, IV, 22 u. a. a. O.). Für die S. 69, 81, 92, 101 (Text) citirten Stücke können wir die Verfasser nicht nachweisen.

(Fortsetzung folgt.)

Mardochai ben Hillel, sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

IX.

Die von Mardochai citirten Autoritäten.

Es ist schon oben (S. 124 fg.) hervorgehoben worden, daß Mardochai in seinem Buche fast die ganze frühere halachische Literatur, besonders aber die deutschen und französischen Schulen, in einer Vollständigkeit benutzt und citirt, wie dies in keinem andern der zahlreichen ähnlichen Sammelwerke geschieht. Da er sich dabei der größten Genauigkeit bei Angabe der von ihm angeführten Schriftwerke mit Autoritäten befleißiget, ist sein Buch eine der vorzüglichsten Quellen für die Literaturgeschichte der Juden bis zu seiner Zeit, d. h. bis gegen Schluß des 13. Jahrhunderts geworden, im gewissen Sinne sogar, wenn man nämlich noch die Zusätze Samuel Schlettstadt's berücksichtiget, bis um zweiten Drittel des 14. Jahrhunderts.

Aus dieser reichhaltigen Quelle haben auch sämmtliche jüdische Literaturhistoriker, von Gedalja Ibn-Jachja bis herab auf unsere Zeit, geschöpft. Doch haben sie die zahlreichen Daten dieses Buches noch lange nicht erschöpft, und das um so weniger, als sie nur den in unsern Ausgaben vorliegenden, mangelhaften und willkührlich entstellten rheinischen Mardochai benutzten. Dafür aber haben sie, von dieser incorrecten

Redaction irregeführt, eine nicht geringe Anzahl falscher Angaben gemacht.

Im Folgenden soll nun, unter steter Berücksichtigung der Eingangs erwähnten Handschriften des östreichischen Mardochai, eine erschöpfende Zusammenstellung sämmtlicher von Mardochai citirten Autoritäten und der über sie gegebenen biographischen und literargeschichtlichen Notizen versucht werden. Ausgeschlossen sind die aus den beiden Talmuden und aus der ältern Midrasch-Literatur Angeführten; aus der Geonim-Periode sind nur Jene aufgenommen, über welche sich genauere Angaben vorfinden. Diese, der Uebersichtlichkeit wegen, alphabetisch geordnete Zusammenstellung wird einerseits wohl nur viele bereits bekannte Daten wiederholen, respective bestätigen; sie wird aber anderseits auch nicht wenige alte Angaben rectificiren und manche ganz neue beibringen, die bisher unberücksichtigt oder unbekannt geblieben sind. Der Vollständigkeit oder größerer Sicherheit wegen ist hie und da auch die einschlägige ältere und neuere Literatur berücksichtiget worden. Die Namen sind, um Unklarheiten und Mißverständnissen aus dem Wege zu gehen, in der Regel so transricsbirt, wie sie gelesen zu werden pflegen, es sei denn, daß dafür bereits eine bestimmte Schreibung allgemein acceptirt ist. Die Schlagworte beziehen sich auf die Autoren, respective auf die angeführten Gelehrten; ihre Schriften aber werden mit ihnen zugleich aufgeführt. Nur weniger bekannte Werke, oder solche, deren Verfasser zweifelhaft oder unbekannt ist, werden unter besonderen Schlagworten gegeben. Bei den Anführungen aus „Mardochai" ist selbstverständlich alles Das zu berücksichtigen, was oben (S. 319 fg.) über die zwei verschiedenen Redactionen, sowie über die fremden und später aufgenommenen Bestandtheile dieses Buches gesagt worden ist.

Die in den beiden Redactionen des „Mardochai" angeführten Autoritäten sind:

Ab-bet-din a. Lünel, אב ב"ד מלוניל, (kl. Halach. ה' תפילין, ed. Riva 1397) wahrscheinlich verschrieben für ראב"ן מלונ', d. i. Abraham b. Natan. Vielleicht ist Abraham b. Isaak Abbet-din, der auch bloß R. Ab-bet-din, genannt zu werden pflegte [1]), gemeint, wo dann statt Lünel zu lesen wäre: Narbonne.

Abigdor b. Elisa ha-Cohen (B.-Batr. II. 517), auch Abigdor Cohen-Zedek genannt (B. u. W. in dem Ga. B.-Mez. IX. 402), Schwiegersohn des Chajim b. Mose aus Wiener-Neustadt (s. weit. s. v.), der ihn mit großer Verehrung behandelt [2]), blühte um 1240, in welchem Jahre er an Isaak Or-Sarua eine Frage richtet [3]). War in seiner Jugend in Frankreich [4]), Schüler des Simcha aus Speier [5]), des Schemarja des Jüngern (Hagah. Jebam. IV. 109) und des Elasar a. Verona (s. weiter s. v.), älterer Zeitgenosse und Respondent Meïr's v. Rothenburg (B. u. W. Gittin, VI. Ende). Sein an die Gemeinde von P'ribram in Böhmen gerichtetes Gutachten (B.-Kam. X. 180) hat geschichtliches Interesse. An ihn wurden, als an einen der hervorragendsten östreichischen Gelehrten seiner Zeit, zahlreiche Anfragen gerichtet [6]), mitunter an ihn

---

[1]) S. Grätz in Frankel's Monatsschr. 1868, S. 244. Seine das. S. 343, Anm. 3 ausgesprochene Annahme hingegen, daß unter ר' אב ב"ד (nicht ראב"ד, wie er schreibt) Abraham b. David a. Posquières zu verstehen ist, erscheint kaum stichhältig, da Dieser sich in Lünel nur vorübergehend aufgehalten hat, dort kaum Ab-bet-din gewesen ist und sonst nicht den Beinamen „aus Lünel" führt.

[2]) Ein an ihn gerichtetes Ga. (B. u. W. Chol. XI.) unterzeichnet er: חיים ע בדך בר משה.

[3]) Or-Sarua I, 208: ה' אלפים לברי' עולם.

[4]) Schibbole, Nr. 10, S. 6a.

[5]) S. sein Ga. in der Ga.-Sammlung des Meïr v. Rothenb. ed. Lemb. Nr. 175, das B. u. W. zu Sabb. X. 110, und Ed. das. XIV. 385 auszugsweise geben und Hagah. Kidd. 569; vgl. noch Schibbole Nr. 101, S. 44b. und hier Beil. V, Nr. I. Ende.

[6]) Viele derselben sind im Or-Sarua gebracht.

und an seinen Schwiegervater gemeinschaftlich (Hagah. Ketub. 281; die Antwort aber ist von ihm allein). Im rheinischen Mardochai fehlen viele seiner Responsen, die im Oestreichischen stehen und häufig mit der Formel schließen: אני תולעת אביגדור ב"ר אליה' הכהן זלה"ה, weshalb ihn auch der anonyme Enkel Samuel Schlettstadt's geradezu אביג' איש תולעת nennt [1]). Diese Bezeichnung weist vielleicht auf den deutschen Namen „Wurm" hin; doch ist es wahrscheinlicher, daß sie, etwa so wie הדיום bloß als Ausdruck weitgehender Bescheidenheit, als Anspielung auf Psalm 227, gebraucht wurde. Auch der etwas später lebende Chajim-Paltiel b. Jacob unterzeichnet in der Regel ה"ם תולעת [2]).

Abraham. S. weiter „A b. Asriel, b. David" und „A b. Mose a. Regensburg."

Abraham, Enkel der Wittwe des Kalonymos b. Joseph (s. weiter s. v.).

Abraham b. **Asriel** in B. u. W. Rosch ha-Schana, Ende, als Lehrer Isaak Or-Sarua's angeführt [3]), ist wahrscheinlich der Berach. I. 19 ebenfalls von Isaak Or-Sarua angeführte מהר' אברהם [4]).

Abraham b. **Baruch.** S. ob. unter den Lehrern des Mardochai.

Abraham Böhm (aus Böhmen) von Regensburg s. weiter A. b. Mose a. Regensburg.

Abraham a. Bourgueil, Jebam. I, 1.

Abraham חלדיק. Schab. IV. 770. Ed. מפסקי הר' יחזקיהו, dafür in B. u. W.: הגה' בפסקי הר' חזקיה בשם הר' אברהם חלדיק זצ"ל und B. Batr. I, 476 gegen Ende (nach לתקן לי אחרת in B.

---

[1]) S. Benjakob „Debarim-Attikim" II. S. 9.
[2]) S. Meïr v. Rothenb. Ga. ed. Lemb. Nr. 135, 136, 157.
[3]) Vgl. über ihn Frankel-Grätz Monatsschr. 1871, S. 251.
[4]) Vgl. „Hamaskir" IX. S. 174.

und W. הגהה בשם הר' אברהם (W: הר חלדיק) חלדיק. Er war demnach, wie sich aus ersterer Stelle ergiebt und schon Zunz [1]) vermuthet, der Lehrer des Chiskija (מהרי"ח, s. weiter s. v.), der in den Hagahot Ascheri Abraham חדליק heißt. Auch in Mardochai, Cod. de Rossi, Parma Nr. 506 heißt es in B. Kama unter § 71: הגה' בשם ר' אברהם חדליק [2]). Indessen scheint חלדיק das Richtige zu sein; in Parma liegen nämlich Minhagim auf das ganze Jahr von Abraham [3]) חילדיק und im Ms. München Nr. 346 ist in einem Selicha-Commentare angeführt [4]): מפרישת הר"ר אברהם חלדיק זצ"ל. Das Wort חלדיק klingt czechisch und dürfte eher Chladik oder Hladik, czechisch Glätter, Polirer [5]), als einen Ortsnamen [6]) bedeuten.

Abraham b. **David** (ראב"ד aus Posquières). Er wird, gleich seinen Zeitgenossen Sarachja Gerundi, von Mardochai selber nie citirt, desto häufiger aber in den interpolirten kleinen Halachot, sowie in der zweiten Bearbeitung von M.-Katan, wo er zumeist bloß R. Abraham heißt (z. B. §. 867 und 873), während die Parallelstellen in Meïr v. Rothenburg's Hilchot Semachot A. b. David haben. Einmal (a. a. O. §. 937) wird er הישיש הנגיד ר' אברהם genannt [7]), was Luzzatto [8]) irrthümlich auf eine andere Persönlichkeit bezieht. Seine Schrift בעלי הנפש [9]) wird (a. a. O. §. 906) fälschlich בעל נפש citirt.

---

[1]) Ritus, S. 199, Anm. II.

[2]) Berliner, schriftliche Mittheilung.

[3]) Zunz, Ritus, das.

[4]) S. Steinschneider's Münchener Catalog S. 163.

[5]) Diese Angabe verdanke ich H. Rabb. Dr. B. Placzek in Brünn.

[6]) Steinschneider a. a. O. hat im Register der Ortsnamenn auch das, allerdings mit einem Fragezeichen begleitete, חלדיק.

[7]) Ueber diese Bezeichnung vgl. die treffliche Monographie von Groß in Frankel-Grätz, Monatsschr. 1873, S. 341, Anm. 3.

[8]) Ozar-Nechmad II. S. 10.

[9]) So richtig in der Parallelstelle, Hilch.-Semachot §. 82.

Abraham ha-Efri. So lösen Ed. Riva, Hagah. Sabb. 125, fälschlich die Abbreviatur ראי״ה auf, welche die anderen Edd. z. St. und B. u. W. (daf. VII.) dafür haben; es ist Elieser (b. Joël) ha-Levi (s. weiter s. v.) gemeint.

Abraham b. **Große** a. Regensburg; s. A. b. Mose a. Regensburg.

Abraham b. **Jacob**; s. Hillel b. Jacob.

Abraham b. **Mose** a. **Regensburg,** so fast immer in B. u. W., in Ed. zumeist bloß A. aus Regensburg (B.-Batr. VIII. 577 u. 640), oder auch A. b. Mose (Jebam. XVI. 91). Er führte den Beinamen „der Große“ [1]) (daf. XVI. 107). B.-Batr. IX. 612 ist sein Name in Ed. Abraham בית״ם (ed. Riwa בה״ם) verschrieben, was offenbar Corruptel aus ב״ם = ב׳ משה ist [2]). B. u. W. führen wiederholt seine Tosaphot an (daf. III. 526, Ende und daf. VIII. 586 Ende). Er war einer der Lehrer des Isaak Or-Sarua [3]) und scheint Schwiegersohn des, ebenfalls in Regensburg lebenden, Isaak b. Mardochai gewesen zu sein [4]).

Abraham b. **Nachman.** Diesen zählt Luzzatto (Ozar-Nechm. II. S. 10) unter den von Zunz übergangenen Autoritäten auf, der B.-Kam. 108 (ed. Riwa) angeführt wird. Aber sowohl hier als daf. 109, wo derselbe Name nochmals vorkommt, heißt es in B. und W., wie in den andern Ausgaben (daf. VIII. 87 und 88) bloß ראב״ן (Elieser b. Nathan), woraus ein ungeschickter Abschreiber, oder Setzer A. b. Nachman gemacht hat.

Abraham (b. Joseph) a. **Orleans** (Beza I. 655; Ab.-Sarua II. 830, wo B. und W. nur R. Abraham lesen), war Schwie-

---

[1]) Vgl. Mehr v. Rothenb. (Ga. ed. Prag, Nr. 1022).

[2]) ר״א מבידה״ם, Tosaph. Ab.-Sara 7b. ist Elieser a. Böhmen; vgl. Cassel, Kore, S. 15b., Anm. 7.

[3]) Vgl. Frankel's Monatsschr. 1871, S. 253.

[4]) In B. u. W. zu B.-Batr. IX. sagt A. b. Mose vom ריצב״ם (so schreiben B. u. W. consequent für ריב״ם): כמו שפיר׳ א ח׳ ח מ׳; das unverständliche אחי ist offenbar Corruptel.

gervater Jehuda Sir-Leon's (E. Berach. VI. 158). Von seinen Töchtern wird berichtet (E. a. a. O. das.), daß sie das Tischgebet in der, sonst nur bei Anwesenheit dreier Männer üblichen, Art (זמן) verrichtet hätten.

Abraham a. Regensburg, s. A. b. Mose a. R.

Ahron, Respondent Abigdor ha-Cohen's (Schab. II. ed. Riwa 1172 und B. u. W. zu Sabb. X, 110) [1]), scheint Derselbe zu sein, an den auch Isaak Or-Sarua (Or-Sarua I. S. 206) ein G a. richtet.

Ahron b. **Joseph** (Ab.-Sara II. 817), Respondent des R. Tam (Jeb. XII. 57).

Ahron a. **Würzburg,** Zeitgenosse des R. Zadok (ר״י, s. weiter s. v.) Hagah. Erub. ed. Riwa 277.

Alfassi (Isaak), neben seinen Halachot werden noch seine G a. öfter (z. B. B.-Kama VI. 76) angeführt.

Amram (Gaon); sein Siddur wird öfter (z. B. Meg. IV. 831) citirt.

Ascher, s. A. b. Mose.

Ascher b. **Jechiel** (Ascheri) aus Toledo, Hagah. Chol. 755.

Ascher b. **Mose,** Neffe von Isaak Or-Sarua (Hagah. B.-Batra 658), Respondent des Meïr v. Rothenburg (dessen G a. ed. Cremona Nr. 7), offenbar identisch mit dem Fragesteller Ascher, Gittin V. 401 und, nach B. und W., auch Scheb. I. 774.

Asriel, Zeitgenosse des R. Tam. So lesen B. u. W. Chol. IV. 649, während Ed. dafür ר׳ שמואל ור״ח hat. Doch wird auch Hagahot Maimuni zu ה׳ חוכל ומדיק VI, 4 R. Asriel als Zeitgenosse des R. Tam angeführt. Derselbe Asriel ist in B., W. u. M. auch B. Kama I. angeführt. Ein anderer viel jüngerer.

[1]) Das das. angeführte Resp. entspricht dem in der G a.-Sammlung Meïr's v. Rothenb. ed. Prag Nr. 55.

Asriel mit nur in Ed. angeführt, so B. Mez. I. 218 u. daſ. 354. Aus letzterer Stelle ergiebt ſich, daß er gleich Mardochai Schüler des R. Perez war. Er iſt offenbar identiſch mit **Asriel** b. **Jechiel**, deſſen Ga. Hag. Kidd. 551 beigebracht iſt, der in einem andern Ga. [1]) „Asriel, Sohn R. Jechiel's des Frommen" unterzeichnet, und möglicherweiſe Sohn des Jechiel aus Paris war.

Asriel b. **Joſeph** ebenfalls nur in Ed. u. z. in den Hagahot erwähnt. Ein Reſponſum von ihm iſt Hagah. Kidd. 557 angeführt, ein Zweites, aus dem ſich ergiebt, daß er in Lothringen gelebt hat, daſ. 562 [2]). Er iſt wahrſcheinlich mit Asriel, dem Zeitgenoſſen des R. Tam, (ſ. ob. s. v.) identiſch. Vgl. noch Ed. zu Ab. Sara IV. 847.

Baruch, Vater des Meir von Rothenburg, B. mez. VI. 346.

Baruch b. **Elieſer**, Gittin IV. 377; aber B. u. W. z. St. haben ר"ב וה"ר אליעזר, nicht בר' אליע'.

Baruch a. **Griecheuland** (מארץ יון) B. Mez. III. 273 u. daſ. Hagah. 443, wird auch im Or-Sarua oft citirt. [3])

Baruch (b. Iſaak) in **Regensburg**, Kidd. I. 484, Schüler des Iſaak b. Samuel (Chol. VIII. 691 woſelbſt B. u. W. ſtatt פיד' ור"י כר' שמואל leſen: פיד' מורי הר"י), Verfaſſer des „Sefer Hateruma" wird deßhalb, da er gleich Baruch b. Samuel oft bloß „R. Baruch" heißt, zum Unterſchiede von Jenem רבי' ברוך איש הרוכות genannt (B. Batra III. 539). Seine Toßaphot werden häufig angeführt (B. Kama IX. 126, Chol. III. 623, ferner B. u. W. zu B. Mezia I. u. zu B. Batra I. 469 u. daſ. III. 539.)

---

[1]) S. dasſelbe in שלמי הגבור zu Mard. B.-Mez. IV.

[2]) Doch iſt dieſes Gutachten in ש' הגבור zu Mard. B.-Batra II. „Aſarja b. Jechiel" unterzeichnet. Offenbar iſt hier Aſarja mit Asriel und „Jechiel" mit „Joſeph" confundirt und Asriel b. Jechiel gemeint.

[3]) So daſ. II. S. 2 und 49.

Baruch b. **Samuel** a. **Mainz** (Gitt. I. 316 Chol. VII. 684), lebte auch in Köln (B. Batra VIII. 564), Verfasser des im Mardochai viel citirten „Ha-Chochma" (das. VIII. 577), das, weil die für dasselbe übliche Abbreviatur ס"ה auch für das Buch „Ha-Teruma", dessen Verfasser ebenfalls R. Baruch (b. Isaak) hieß, gebräuchlich ist, oft mit diesem verwechselt wird [1]). Als seine Lehrer bezeichnet er: Mose ha-Cohen, den er als „mein Lehrer der Cohen" sehr oft citirt [2]), seine Verwandten Elieser a. Metz (B. Batra IX. 623), Jehuda v. Mainz (das. VIII. 758 und B. mez. IX. 339, in B. und W. aus Ha-Chochma citirt) und Ephrajim b. Isaak (s. weit. s. v.). Er war ein jüngerer Zeitgenosse Joël ha-Levi's (Chol. VII. 684), mit dessen Sohn Elieser er Gutachten wechselte (B. Kama VIII. 97 und Ketub. IX. 227). Eines seiner Responsen ist Ketub. III. 155 erwähnt.

---

[1]) So hat z. B. Cb. B.-Batra X. 645 כתב ר' ברוך בס' החכמה, während B. u. W. בס' התרומה lesen.

[2]) So B.-Kama IX. 133, B.-Mez. Hagah 424, 427 und 431; vgl. Zunz, z. Gesch. S. 54.

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen.

Dynamische Stofflehre. I. Kosmischer Theil. Allgemeine Bewegungserscheinungen und ewiger Kreislauf des kosmischen Lebens von M. Heß, mit dem Porträt des Verf. nebst Himmelskarten, Abbildung unserer Planeten, Kometen und

Nebelflecken. Paris, im Selbſtverlage von Mad. Sybilla Heß Wittwe, 1877. 182 S. 8. Preis 10 Fr.

Der gedankentiefe Verf. — welcher den Leſern dieſer Monatsſchrift durch ſeine geiſtvollen Artikel und in jüdiſchen Kreiſen durch ſein zur Zeit ſeines Erſcheinens mit Intereſſe geleſenes Buch: Rom und Jeruſalem, bekannt iſt — hat ein, wie ſollen wir ſagen, philoſophiſches oder kosmogeniſch-encyclopädiſches Werk hinterlaſſen, die Geiſtesarbeit ſeines ganzen reifen Lebens. Die Ungunſt der Zeit für literariſche Unternehmungen, welche außerhalb der Tagesliteratur und Belletriſtik liegen, hat ihn verhindert, es bei ſeinem Leben erſcheinen zu laſſen. Seine Wittwe, Mad. Sybilla Heß, hat aus Pietät für ihren Lebensgefährten vor der Hand den erſten Theil dieſes encyclopädiſchen Werkes, welchen der Verf. den kosmiſchen Theil genannt hat, veröffentlicht. Sie hat große Opfer dabei gebracht, da das Werk wegen mehrerer beigegebenen aſtronomiſchen Tafeln ihr viele Koſten verurſacht hat. Diejenigen, welche das Buch zur Hand nehmen, werden ihr dankbar dafür ſein, und die es einmal zu leſen beginnen werden, werden es nicht aus der Hand legen. Denn obwohl das Buch die dunkelſten Probleme der Dynamiſchen Kosmogonie philoſophiſch behandelt, ſo iſt die Darſtellung ſo faßlich und leicht verſtändlich, daß auch Laien ſich damit vertraut machen können. Der Verf., ein Feind der barbariſchen Terminologie und ein feinhöriger Styliſt, hat mit dieſem Buche bewieſen, daß auch wiſſenſchaftliche Themata populär behandelt werden können.

Es liegt nicht im Bereiche dieſer Zeitſchrift, die Theorie des Verf. von der Entſtehung des Urſtoffes, deſſen Materialität er leugnet, einer kritiſchen Unterſuchung zu unterwerfen. Es iſt Sache philoſophiſch geſchulter Naturforſcher zu prüfen, ob die Annahme oder der Ausgangspunkt des Verf. von dem Vor-

handenſein des Aethers im Univerſum in einem eigenen Aggregatzuſtande, ſublimer als Gas, und daher imponderabel, und von den beiden fundamentalen Phänomenen: der Wärme und Schwere gerechtfertigt iſt. Darauf hat nämlich der Verf. ſein ganzes Syſtem gebaut. Nach dieſem bewirken dieſe beiden Grundkräfte, Ausdehnung und Verdichtung des urkosmiſchen Elementes, ferner ſämmtliche Bewegungserſcheinungen, Centrifugal- und Centripetal-Proceſſe nicht bloß in dem Sonnen-Syſtem, ſondern auch in den feinſten Molekülen, in den unſcheinbarſten Centern, ferner bewirken ſie Rotation, Gravitation, chemiſche Syntheſen und Analyſen, die Entſtehung von Nebelflecken oder kosmiſchen Embryonen, Meterioliten, Planeten, Sternen und Sonnen, und endlich organiſche Individualitäten. Mit großer Ausführlichkeit behandelt dieſer Theil die phyſiſche Aſtronomie; er zeigt innige Vertrautheit mit allen Theorien und Entdeckungen auf dieſem Gebiete, und behandelt auch die mathematiſche Seite desſelben. Allein, wie geſagt, alle dieſe Unterſuchungen liegen der Monatsſchrift fern.

Das Buch verdient in ſo fern auch hier beſprochen zu werden, als der Verf. den Dualismus von Stoff und Kraft auf wiſſenſchaftlichem Wege bekämpft und das Reſultat erhärtet, daß allen Erſcheinungen in der kosmiſchen, organiſchen und ſocialen Welt eine Einheit oder der Monismus zu Grunde liegt. Er knüpft an Spinoza's Philoſophie an: ordo et connexio idearum idem est re ordo et connexio rerum. Der Verf. will eben die Spinoziſtiſche Syntheſe von der Einheit aller Erſcheinungen in der Geiſtes- und Körperwelt phyſiologiſch, kosmiſch und phyſiſch nachweiſen. Die Einheitslehre des Judenthums hat unſtreitig auf dieſe Weltanſchauung eingewirkt.

Der Verf. berührt auch darin einige dem Judenthum näherliegende Fragen: on revient toujours à ses premiers amours. Von Jugend auf mit einem Theil der jüdiſchen Literatur ver-

traut, hatte der Verf. im Mannesalter ſich vollſtändig davon entfremdet, um in ſeinen letzten Jahren mit umſo größerer Liebe das Judenthum in den Bereich ſeines Denkens zu ziehen. Ihm widmete er in der Einleitung mehrere Kapitel.

Nachdem der Verf. nachgewieſen hat, daß die beiden Grundphänomene, Wärme und Schwere, Ausdehnung und Erſtarrung, Centrifugal- und Centripetal-Kraft mit allen ihren Conſequenzen, ſo wie in der kosmiſchen und organiſchen, ſo auch in der ſocialen oder anthropologiſchen und welthiſtoriſchen Sphäre zum Vorſchein kommen, geht er auf die Bildung der Menſchenracen über und beſpricht die welthiſtoriſchen Racen. „Man kann zu den welthiſtoriſchen Racen nur diejenigen zählen, aus deren kulturhiſtoriſchen Beſtrebungen die moderne Geſellſchaft, welche heute durch Wiſſenſchaft und Induſtrie die Welt beherrſcht, direkt hervorgegangen iſt. Erſt mit der Geburt der Arier und Semiten iſt die organiſche Lebensſphäre zu ihrer ſelbſtſtändigen Entwickelung gelangt", (S. 32), d. h. die höchſten Organismen, die Menſchen, ſind mit dieſen beiden Racen zur Stufe des Selbſtbewußtſeins, zum denkthätigen Schaffen und zu weltgeſchichtlichen Factoren gelangt. „Naturforſcher, Philoſophen und Dilettanten ſtreiten heute darüber, welche von den beiden welthiſtoriſchen Racen die höhere ſei. Es iſt ein ähnlicher Streit, wie jener, der einſt in Deutſchland über Schiller und Göthe geführt wurde, und der Hegel bekanntlich zu dem Ausſpruche veranlaßt hat: „„Menſchen ſind keine Kirchthürme"". In der That können Individuen und Völker ſehr verſchiedene, ja entgegengeſetzte Eigenſchaften haben, und dennoch gleichwerthig ſein. Sie ſind es namentlich dann, wenn ſie ſich ergänzen. Arier und Semiten ſind ſich ergänzende, das geſchichtliche Leben bedingende, gleichwerthige Factoren des ſocialen Lebens", (S. 36).

Weiterhin (S. 38) bemerkt der Verf.: „Der Charakter der

arischen Mythologie und Literatur ist die Objektivität, jener der semitischen die Subjektivität". Diese Charakterisirung ist zwar nicht neu; sie wird fast von Dächern gesprochen, und es wird damit ein zur Erregung leidenschaftlicher Antipathie geeigneter Mißbrauch getrieben. Der Verf. hat aber diese Formulirung auf das richtige Maaß zurückgeführt: „Die Arier haben in ihren klassischen Vertretern, (den Griechen) das Leben zu erklären und zu verschönern versucht, die Semiten haben es in ihren ebenfalls klassischen Vertretern (den Israeliten oder Juden) zu versittlichen und zu heiligen, d. h. zu heilen, zu bessern, zu vervollkommnen versucht. Die Einen hatten an der Welt ein objektives, theoretisches, die Anderen an ihr ein subjektives, praktisches Interesse". Diese Charakteristiksformulirung ist die einzig richtige. Die Blüthe des Arierthums, die genialen Griechen, haben die exakte Wissenschaft geschaffen, die Physik, Mathematik, Philosophie, d. h. das objektive Erkennen der Dinge und der Gründe, selbst ihre Ethik war mehr Sache der Erkenntniß als ein Sporn zur sittlichen Handlung. Ihre Tugend bestand in Mäßigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit und objektive Gerechtigkeit. Plato's Ethik lehrt daß für den Staat tapfere Krieger und Denker geschaffen werden sollen. Die Blüthe des Semitismus, die Juden dagegen haben die Moralität in die Welt gesetzt, die Rücksichtsnahme auf die Hilflosen und Leidenden, die Sänftigung des Mächtigen und Rohen, die Keuschheit und Sittenreinheit, die Verbrüderung der Menschen, die Hingebung nicht an den abstrakten und auf Unrecht erbauten Staat, sondern an den Mitmenschen, die Besserung der Frevler, die Verbesserung der schlimmen Zustände oder der Folgen der Sündhaftigkeit und Rohheit, weil die semitische Race in ihrem höchsten Vertreter der Welt, der Menschenwelt nicht kalt mit der Sonde und dem Organon gegenübertritt, sondern sich theilnahmvoll mit ihr identificirt. Der

Pſalm, welcher die wunderbare Ordnung in der Natur preiſt, kann den Wunſch nicht unterdrücken: daß doch die Sünder von der Erde ſchwinden und die Frevler nicht mehr vorhanden ſein mögen. Das Menſchengeſchlecht iſt zwar, nach Buckle, in der Moralität noch weit zurück gegen die Ausbildung ſeiner Intelligenz; aber das Wenige ſtammt von der ſo ſehr verpehmten ſemitiſchen Race. Der Verf. hat mit wenigen Worten den Kernpunkt und die Miſſion dieſer Race getroffen.

Nur einen Punkt, den der Verf. breit ausführt (S. 39 fg.), muß Rec. als falſche Auffaſſung des Gottesbegriffes innerhalb des Judenthums bezeichnen. Verf. behauptet, die Bibel habe die Weſenhaftigkeit anderer Götter anerkannt und ausdrücklich betont, ſie weiche nur in ſo fern von den ariſchen Götterlehre ab, als ſie den Gott Iſraels höher als dieſe ſtelle, als El Elin bezeichnen und allein verehrt wiſſen wolle. Die Sentenz: „Höre Iſrael, J. unſer Gott iſt einzig", involvire keineswegs die Vorausſetzung von der Einzigkeit Gottes, ſondern die von der Ausſchließlichkeit ſeiner Verehrung. Der Verf. beruft ſich auf die Erzählung von den בני אלהים in der Geneſis und auf den Cultus des Ephod. und anderen Erzählungen in der Bibel von Anerkennung mehrerer göttlichen Mächte. Das iſt aber grundfalſch. Wenn Jethro, ein Heide, auch ſagte: „jetzt habe ich erkannt, daß J. größer iſt als alle Elohim", ſo haben die Propheten dieſe Anſchauung nicht getheilt. Schon der Prophet Samuel warnte: „ihr ſollt nicht den Götzen nachwandeln, die nicht helfen und retten können, denn ſie ſind nichtig". Der Prophet Elia machte ſich über den Baal luſtig. Das Lied Haaſinu nennt die Götzen Ungötter (לאלוה) mit einem eigens geſchaffenen, aus dem höheren Gottesbegriff geſchöpften Ausdruck, — es nennt ſie auch „Hauch". Und ſo ſämmtliche Propheten in Chorus betrachteten alle ſonſt als göttlich verehrte Weſen als nichtig und unweſenhaft. Der Verf. hätte ſich nicht auf dieſes,

von ihm doch nicht gründlich durchforſchte Gebiet begeben ſollen. So iſt auch die Auslegung des Pſalmes 82 zu Gunſten ſeiner Theorie durchaus verfehlt, ſo wie ſeine bibelkritiſchen Bemerkungen (S. 43 Anmerkung) über das höhere Alter des Deuteronomiums gegen die übrigen vier Bücher und die Folgerung, die er aus den Varianten des Dekalogs gezogen hat. Der Verf. hat ſich hier allzuſehr von einer oberflächlichen Kritik, welche ſo lange das große Wort geführt hat, verleiten laſſen. Da, wo ſein Geiſt nicht von falſcher Theorie geblendet war, hat er das Richtige erkannt und es auch treffend bezeichnet. So z. B. die Bemerkung (S. 44): „Die Kosmogonie der Bibel will eben ſo wenig eine Theorie, ein Dogma ſein, wie die Vorſchrift über die Anbetung eines einzigen Gottes eine Theoſophie ſein ſoll. Die Bibel hat nur praktiſche, ſittliche, ſociale Zwecke im Auge".

Die Ausſtattung des Buches iſt zwar nicht ſo ſplendid, wie man bei franzöſiſchen Druckwerken gewöhnt iſt; aber ſie ſticht doch vortheilhaft gegen deutſche Bücher wiſſenſchaftlichen Inhalts ab. Druckfehler ſind manche ſtehen geblieben, weil das Auge des Verf. leider vor dem Erſcheinen geſchloſſen war.

Dr. Bernhard Neumann. Die heilige Stadt und deren Bewohner; Hamburg, Selbſtverlag des Verf. 1877. 512 S. 8.

Es iſt in neuerer Zeit wieder mehrfach die öffentliche Aufmerkſamkeit auf das heilige Land gelenkt worden; in der Romanliteratur tauchte die Idee eines neuen politiſchen Judäa auf, alles Ernſtes ſind die ſocialen Beſtrebungen für Hebung des Ackerbaues und Handwerkes in Paläſtina wieder aufgenommen worden. Wenn noch die nothwendige Grundlage für das Gedeihen

dieſer Beſtrebungen eine genaue, auf Ergebniſſe der Statiſtik beruhende Schilderung des gegenwärtigen Zuſtandes von Land und Leuten fehlte, ſo dürfte dieſem Bedürfniſſe ein durch Reichhaltigkeit des Inhaltes wie Genauigkeit der Detailforſchung ausgezeichnetes Werk genügen, es iſt die Schilderung, die neuerdings der Arzt D. B. Neumann von der heiligen Stadt und deren Bewohnern aus eigener fünfzehnjähriger Anſchauung entworfen hat. Die erſten Capitel des Buches beſchäftigen ſich mit den naturhiſtoriſchen, die folgenden mit den culturgeſchichtlichen und ſocialen, die letzten mit den mediciniſchen Verhältniſſen der Stadt. In dem erſten Abſchnitte iſt auch in großen, markigen Zügen ein Geſammtbild von der Bodenbeſchaffenheit des heiligen Landes überhanpt gegeben. Die Form der Darſtellung iſt populär im edelſten Sinne des Wortes, feſſelnd durch Farbenreichthum der Sprache, durchſichtig und gehaltvoll zugleich, doch glauben wir, daß es den eben beregten ſtyliſtiſchen Vorzügen keinen Eintrag gethan hätte, wenn uns Verf. auch den Stellennachweis in Joſephus und anderen Quellenſchriftſtellern, die er benutzt, nicht ſchuldig geblieben wäre, was ſicherlich den Werth des Buches für jüngere Forſcher noch erhöht hätte. Bei der Darlegung der culturgeſchichtlichen Verhältniſſe iſt Verf. bemüht, den Widerſtreit topographiſcher Angaben, ſoweit er auf ältere und neuere Meſſungen beruht, durch anſprechende Vermuthungen auszugleichen, wie wenn er gegenüber den Angaben über Länge und Breite der jetzigen Tempelarea, wonach jene 1520 bis 1617, dieſe 927 bis 1020 F. beträgt, während nach Miſchnah Middoth und Joſephus die Tempelarea ein Quadrat war, deſſen Länge und Breite oft gleich waren, die Annahme zu Hilfe nimmt, daß die heutige Area nach Norden zu erweitert worden, indem man den Raum der Burg Antonia, welche an der Nordſeite der Tempelarea lag und ebenfalls an jeder Seite ein Stadium maß, in die jetzige Area einſchloß; eine Annahme,

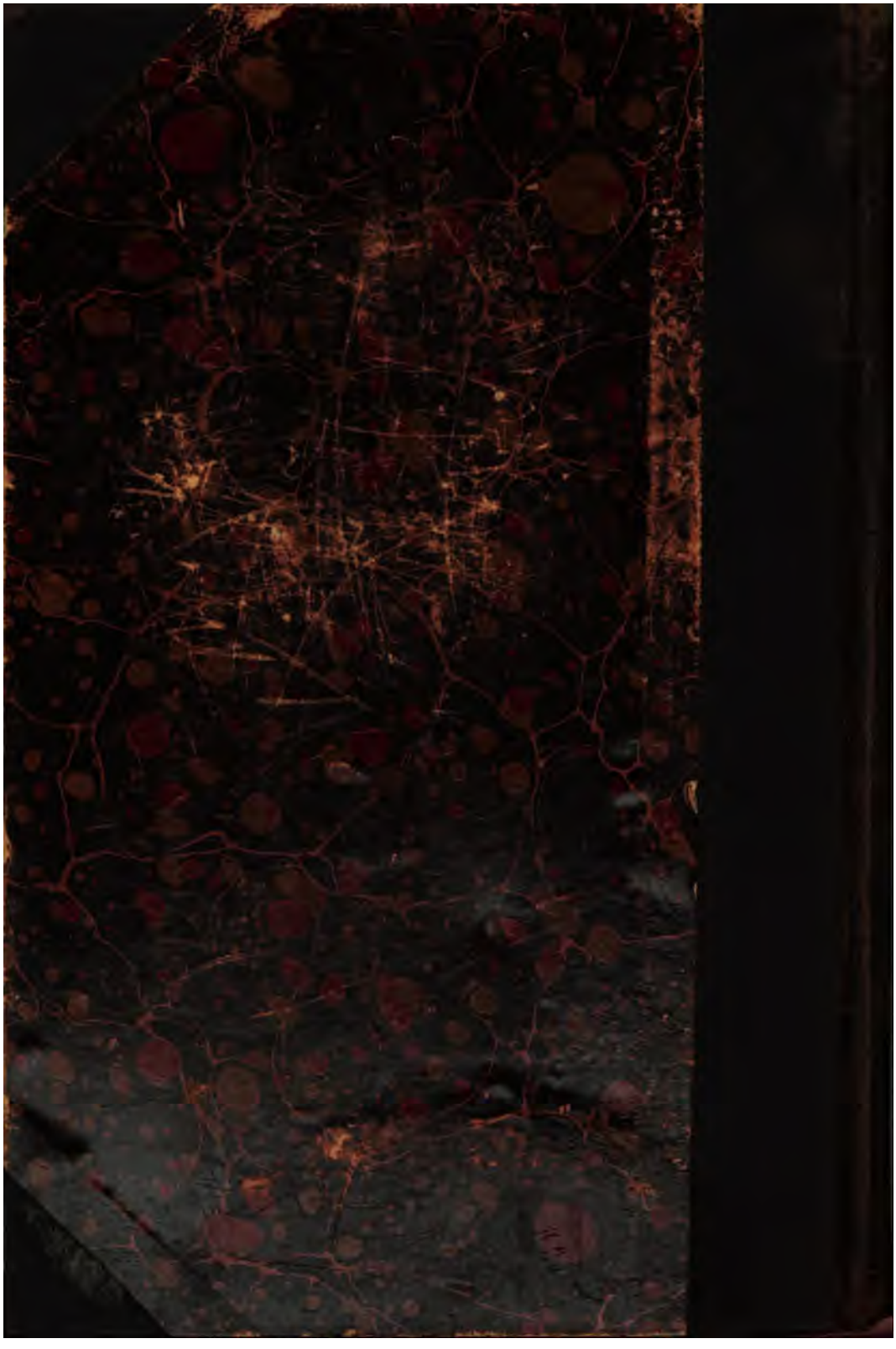
die durch eine ähnliche Rechnung bei Josephus de bello Jud. V, 5, 2, viel Wahrſcheinlichkeit gewinnt. Bei der Schilderung des ſocialen Lebens in Jeruſalem unterläßt Verf. nicht, darauf aufmerkſam zu machen, daß gegenwärtig 40 Handwerke daſelbſt hauptſächlich durch eingewanderte Juden vertreten ſind, und hebt es das jüdiſche Nationalgefühl, wie es auch frohe Hoffnungen für die Zukunft der jeruſalemer Juden weckt, wenn wir ihnen nachrühmen hören, daß ſie als die tüchtigſten und zuverläßigſten Arbeiter in der Stadt angeſehen werden. Den Schilderungen ſind zahlreiche praktiſche Winke eingeſtreut, die bei dem praktiſchen Intereſſe, das Jeruſalem fort und fort bei Glaubensgenoſſen aller Länder in Anſpruch nimmt, beſonders dankenswerth erſcheinen, wie die Fingerzeige für die Wiederherſtellung der Tragkraft des Landes (S. 72), für Aufführung von Neubauten (S. 132), für Hebung und Erweiterung der Erwerbsthätigkeit des iſraelitiſchen Theiles der Bevölkerung (S. 415, 426 fg.), für Schonung ihrer religiöſen Gefühle bei Gründung moderner Inſtitute (S. 412) u. dgl. Wir können dieſe kurze Anzeige nicht ſchließen, ohne mit dem lebhafteſten Danke gegen den Verf. den Wunſch auszuſprechen, daß ſeinem Buche die weiteſte Verbreitung zu Theil werde.

T.

Berichtigung.

S. 498	Z.	4	v. u.	entwickelte	ſtatt entwickelten.
„ 500	„	2	„ „	mehr erweitert	„ weiter eröffnet.
„ 505	Anmerk. I.			παράνομοι oder ἄνομοι	ſtatt παραλιοι oder ἄνολτοι.
„ 508	Z.	4	v. u.	nahe	ſtatt näher
„ „	„	2	„ „	Verfall	„ Vorfall
„ 512	„	16	v. o.	ſoll heißen: den Uebergang zum	
„ 513	„	11	„ „	fehlt: welches vor: bald Neid	
„ „	„	15	„ „	nur Trug	ſtatt und Trug
„ 516	„	4	v. u.	Mißverſtändniſſe	„ Mißverhältniſſe.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite
Das Sendschreiben der Palästinenser an die ägyptisch-judäischen Gemeinden wegen der Feier der Tempelweihe. Vom Herausgeber	1— 16.
Schluß	49— 72.
Ezechiel Landau's Gesuch an Maria Theresia gegen Jonathan Eibeschütz. Ein Aktenstück. Vom Herausgeber	17— 25.
Mardochai ben Hillel, sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten. Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte von Dr. S. Kohn	26— 37.
Fortsetzung	73— 82.
Fortsetzung	108—129.
Fortsetzung	157—171.
Fortsetzung	271—288.
Fortsetzung	306—326.
Fortsetzung	378—384.
Fortsetzung	421—432.
Fortsetzung	477—480.
Fortsetzung	517—528.
Fortsetzung	557—565.
Das Zeitalter der griechischen Uebersetzung des Buches Hiob. Vom Herausgeber	83— 91.
Präcision der Zeit für die, die Judäer betreffenden Vorgänge unter dem Kaiser Caligula. Vom Herausgeber	97—107.